

**tény ·
érték ·
ideológia**

GONDOLAT



TÉNY, ÉRTÉK, IDEOLÓGIA

KIVEZETVE:
2020.07.23.

TÉNY, ÉRTÉK, IDEOLOGIA

A pozitivizmus-vita a nyugatnémet
szociológiában

GONDOLAT • BUDAPEST 1976

Az eredeti művek címe:

Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie

- © 1969 by Hermann Luchterhand Verlag GmbH, Darmstadt und Neuwied
- © Herbert Marcuse: Kultur und Gesellschaft
Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1965
- © Max Horkheimer: Kritische Theorie
Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968

Összeállította és a bevezető tanulmányt írta:

Papp Zsolt

A bevezető tanulmányt lektorálta:

Somlai Péter

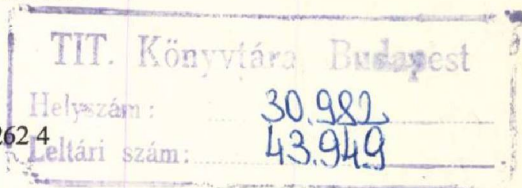
Fordította:

Gelléri András

A fordítást ellenőrizte:

Háber Judit

ISBN 963 280 262 4



© Gondolat Kiadó, 1976

© Hungarian translation by Gelléri András 1976

TARTALOM

MIRE JÓ A SZOCIOLÓGIA, AVAGY AZ ÖNMAGÁVAL
SZEMBESÍTETT TUDOMÁNY MÍTOSZROMBOLÁSA
A NYUGATNÉMET „POZITIVIZMUS-VITÁBAN”
(Papp Zsolt) 7

ELŐZMÉNYEK

Max Horkheimer:
Hagyományos és kritikai elmélet 43
Herbert Marcuse:
Filozófia és kritikai elmélet 117

A POZITIVIZMUS-VITA

Karl R. Popper:
Ész vagy forradalom? 147
Theodor W. Adorno:
Bevezetés 164

<i>Theodor W. Adorno:</i>	
Szociológia és empirikus kutatás	254
<i>Karl R. Popper:</i>	
A társadalomtudományok logikája	279
<i>Theodor W. Adorno:</i>	
A társadalomtudományok logikájáról	302
<i>Jürgen Habermas:</i>	
Analitikus tudományelmélet és dialektika	326
<i>Hans Albert:</i>	
A totális ész mítosza	369
<i>Jürgen Habermas:</i>	
Egy pozitivistá módra kettéosztott racionalizmus ellen	420
<i>Hans Albert:</i>	
A pozitívizmus hátában?	459
<i>Theodor W. Adorno:</i>	
Az elmélet és az empiria viszonya a szociológiában	505

MIRE JÓ A SZOCIOLÓGIA,

avagy

az önmagával szembesített tudomány mítoszrombolása a nyugatnémet „pozitivizmus-vitában”

„Rettenetes, hogy a tényektől sosem tudhatjuk meg a valóságot”

R. M. Rilke

E kötet tanulmányai a társadalomtudományok, közelebbről a szociológia *ismeretelméleti* kérdéseinek szövevényes világába kívánják bevezetni az olvasót. Arra keresnek választ, hogy mi történik, amikor társadalmi jelenségeket és folyamatokat megismerünk, mi – mi minden – játszódik le a megismerés során, előtte, kezdetein, menetében. Röviden: a metodológia a téma. A megismerés feltételeinek és feltételeseinek, eszközeinek és nem szándékolt következményeinek elemzése a társadalomtudományi gondolkodás nagykorúságára látszik utalni. Hiszen a kutató tudat önszembesítéséről, a társadalmi valóság vizsgálatát szolgáló apparátus tudatos önreflexiójáról van szó. Valójában ősi jelenség ez. A társadalomkutatás számára kezdetektől fogva provokatív erővel jelentkezett a kérdés: mikor, minek folytán lesz hiteles, érvényes – vagy objektív – egy ismeret, mi biztosítja annak *igazságtartalmát*, s mi minden játszhat közre téveségében? Másképpen fogalmazva: elérhető-e az a cél, hogy a társadalomtudományi megismerés *nyersanyaga* a megismerés *fogalmi, rendező és magyarázó apparátusában* eredendő minőségeinek megfelelően tárulkozzék fel, eleve elrendezett mivoltát adja vissza, s hogy ezt a „nyersanyagot” ne falazzák be azok a „rácsok”, amelyeket a tudomány – éppen szóra

bírásnak érdekében – rávetít? Van-e realitása annak az eszménynek, hogy a kérdező ne befolyásolja megkérdezettjét? *S ha ez a cél el nem érhető, milyen tartalmi következményei vannak egy-egy, a megismerő apparátus felépítésére vonatkozó, tehát metodológiai döntésnek?* Mennyiben kell és érdemes ezt a folyamatot magát kutatás tárgyává tenni?

Jól látható, hogy e problémák különleges nyomatékot kapnak, amikor a *társadalom* megismeréséről van szó. Amikor a megismerés tárgya egy hallatlanul sokszálú és szakadatlanul mozgó közeg, az ember társadalmasult tudatvilága és ennek objektívációi, s amikor a megismerés alanya, a kutató személyisége *elválaszthatatlan* ennek a vizsgálati objektumnak a jellegzetességeitől. Maga is része az objektumnak, személye, éppígy kutató apparátusa nem valamilyen lombikban párolt vegytiszta adottság, hanem megszámlálhatatlanul sok vonatkozásban összeszővődik a társadalmi jelenségekkel és eseményekkel. A társadalomtudományi megismerés annak a világnak a satujába van befogva, amelyet vizsgálni kíván, s e világ tudati elsajátítását nyújtva éppen annak reprodukciós feltételeit teremti meg. Ismételjük: nem újkeletű belátás a társadalmi megismerés *történeti beágyazottságának és feltételezettségének*, s az e tényből fakadó, az ismeretek *keletkezéstörténeti mechanizmusait* feltáró vizsgálódásoknak a problematikája.

Ám a társadalmi megismerés ismeretelméleti kérdéseinek az a rendkívül kiélezett és ellentmondásos felvetése, amely e kötetből kiviláglik, szorosan és sajátosan századunk hatvanas éveéhez, a filozófiai és szociológiai gondolkodás addigra produkált szintjéhez és eredményeihez kapcsolódik.

Ennek a szintnek, ezeknek az eredményeknek a viszonylagosságát és lezáratlanságát – s ezzel marxista recepciójuk és továbbgondolásuk szükségességét – az is jelzi, hogy kötetünkben egy *vitába* kívánjuk bevezetni az olvasót. Ez

a vita – amelyről már előljáróban elmondható, hogy eredményeiben közel sem olyan egyértelmű és magabiztos, amint ezt a vitázó pozíciók öntudata tükrözi –, pusztán már mint *jelenség* kulcsfontosságú a huszadik századi társadalomfilozófia és szociológia korszakolásában és diagnosztizálásában. Jelentősége túlmutat önmagán, elemzése pedig értelmet ad annak a megfogalmazásnak, amely a polgári milióban művelt szociológia *válságáról* beszél. Régi igazság, hogy a polgári szociológia vitái és ellentmondásai nem tanulságnélküliek a marxista szociológia önművelése szempontjából. Vegyük mármost valamelyest szélesebb optikából szemügyre témánkat.

Az a metodológiai vita, amelynek egyes kiemelt tanulmányait a kötet tartalmazza (kiegészítve néhány olyan, a harmincas években született írással, amely a megértés szempontjából elengedhetetlen), 1962-ben robbant ki Nyugat-Németországban, s elhúzódott egészen a hetvenes évek elejéig. Az említett évben jelent meg a *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* hasábjain az Angliában élő tudományfilozófus, Karl Popper *A társadalomtudományok logikája* c. írása és a nyugatnémet „frankfurti iskolá”-nak nevezett szellemi csoportosulás egyik vezéralakjának, az 1968-ban elhunyt Theodor W. Adornónak *A társadalomtudományok logikájáról* c. tanulmánya. Mindkét írás több, kapcsolódó referátummal együtt, melyek szerzői Jürgen Habermas, Ralf Dahrendorf és mások voltak – az 1961-ben tartott tübingeni szociológus-konferencián hangzott el. Ezek az írások már akkor, de kiváltképpen a következőkben akkora árkot vágtak a nyugatnémet szociológiában és a társadalomtudományi közvéleményben, amelynek betemetéséhez, de akár csak áthidalásához – a résztvevők megítélése szerint – úgyszólván semmi remény nem fűzhető. Mondhatnánk persze nyomban, hogy mindez a nyugatnémet szociológiai beltenyészet ügye,

csak hogy a társadalomtudományban nincs „helyi illetékeség” és „egymás ügyeibe való be nem avatkozás”. A német terepen exponált vita és problematika vélemények és ellenvélemények áradatát nyitotta meg, úgy hogy nincs az elmúlt tíz évnek olyan nyugatnémet tanulmánykötete, kutatóintézeti évi beszámolója, kongresszusi tudósítása stb., stb., amelyben az olvasó ne ütközne a szenvedélyes argumentációk pro és kontrájába, – nos, ez a vita jelentőségében túlmutat az országhatárokon, bár csöppet sem véletlen, hogy a német szociológia berkeiben ütötte fel a fejét. Jelentőségét érzékeltetendő megemlíthjük, hogy a szociológiai megismerésről vallott két felfogás megújuló összecsapásai során a szociológiai elméletalkotás és a metodológia, éppígy a szociológiától teljesíthető társadalmi funkciók majd minden fontosabb kategóriája felbukkant – és kérdésessé lett. Így: mi a tény a szociológia számára? mi a tényrögzítés? mit teljesít a rendszer kategóriája és mit a totalitás dialektikus fogalma? mi a tapasztalat? mik tapasztalat és elmélet, elmélet és történelem, tudomány és gyakorlat összefüggései? miben áll az értéktételezés és az értékmentesség, hogy fest a tudományon „kívüli” értékek problémája? mit nyújt a kritika formállogikai és dialektikus-immanens síkja? mi a szociotechnika, mi az ideológiakritika? mit értsünk a megismerés érdek-determináltságán? szembeállítható-e a statisztikai tényrögzítés és a dialektikus látásmód? és így tovább. A következőkben néhány eligazítónak szánt megjegyzést szeretnénk fűzni a „pozitivizmus-vita” sajátosan német „szituálhatóságához”, ahhoz, hogy ez a konfrontáció miért éppen a „frankfurti iskolának” nevezett filozófiai áramlat *kritikai elmélete* és a neopozitivista tudományelméletben megkülönböztetett helyet elfoglaló *kritikai racionalizmus* frontjai között bontakozott ki.

Köteteket lehetne írni – írtak is már – a német, illetőleg

nyugatnémet társadalomfilozófia és szociológia sajátosságairól. Arról a szellemi világról, amelynek arculata a XX. század derekán is lemoshatatlanul hordta a századelő és a húszas évek történetfilozófiájának, élet- és egzisztenciál-filozófiájának és szociológiájának vonásait. Olyan jegyeket, amelyeket éppen a közép- és kelet-európai létezés és filozófálás alakított ki, amelyeket nem annyira az ismeretek hitelességének, igazságértékének, mint inkább az *élet* és a *praxis* mibenlétének, a társadalmi gyakorlat érték-szemponturnak megítélésének, az elidegenedés sokoldalú fogalmi recepciójának a gondja hívott életre. Jól ismert, hogy ennek az eszmekörnek egyik múltó életű, ám közel sem lebecsülendő hatású „kivirágzása” volt a frankfurti iskolának nevezett filozófiai áramlat. S ha felmerül a kérdés, hogy a „praxis gondján” felnevelődött kritikai elmélet hogyan keveredett egy metodológiai vitába, ezt – egyebek mellett – a következő két szempont is magyarázza. A frankfurti iskola kritikai elmélete akkor transzformálta magát szociológiává s ezen belül metodológiává, amikor századunk derekán mindent elsöprően jelentkezett a társadalmi gyakorlat *pozitivist*a alapvetésű szociológiai szemlélete és kezelése. E szempontra még visszatérünk. A másik: kevésbé ismert talán, hogy a frankfurti filozófusok a harmincas években egy rendkívül következetes és elvitathatatlanul marxista ihletésű *ismeretelmélet* megfogalmazására is kísérletet tettek. Azt mondhatnánk tehát: nem érte őket „váratlanul” a neopozitivista ismeretelmélet megjelenése a társadalomfilozófiában és a szociológiában. Kötetünk – néhány tanulmány erejéig – szeretné napvilágra hozni ezt az eleddig meglehetősen elhanyagolt területet is.

Miről van szó tehát? A kötet azt a vitát tartalmazza, amelyet a harmincas évek végén emigrációba kényszerült, s az angolszász országokban szerzett tapasztalatokkal a háború

után hazatért frankfurti filozófus-gárda vívott az angolszász lehorgonyzottságú modern pozitivizmus egyes képviselőivel. A frankfurti iskola filozófiai működéséről ugyancsak sokat írtak már.¹ Ismeretes, hogy filozófiai fogantatású társadalomelmélete, a „kritikai elmélet” – s itt inkább gondoljunk egy szemléletmódra, mint koherens elméleti rendszerre – 1932 után Max Horkheimer és a köré gyűlt fiatal társadalomtudósok munkálkodásában fogalmazódott meg. Nagyhatású, a történetiség, a társadalomkritika és a tudományos interdiszciplinaritás jegyében fogant szemléletmódról van szó, amely – ki kell emelnünk: nem mentesen a klasszikus német filozófia, elsősorban Hegel, más oldalról Marx, Lukács György és Karl Korsch munkásságától – megkísérelte egy minőségileg új típusú *társadalomkutatás* kánonjának a kialakítását. Ennek alapintencióit mutatja be kötetünk Max Horkheimertől közölt írása, a *Tradicionális és kritikai elmélet*. A Horkheimertől képviselni kívánt „fordulat” a hagyományos – tényrögzítő – elméletnek egy radikálisan más típusú elmélettel való felváltását jelentette. Különös nyomatékkal szeretnénk itt két gondolatot kiemelni, annál inkább, mert mindkettő – ha más fogalmi köntösben is – újra felbukkant a hatvanas évek vitájában a frankfurtiak tolmácsolásában. Az első intenció – amely *A tőke* vagy a *Történelem és osztálytudat* olvasói számára nem fog túlságosan újszerűnek látszani – lényegében a következő kérdésekben foglalható össze: hogyan lehet – ezt kérdezte a horkheimeri, az új típusú elmélet – az adott kapitalista politikai és ökonómiai rend tényeinek misztifikáltságát és fetisizáltságát megtörni, hogyan lehet a társadalmi berendezkedés, s különösképpen az áru- és csereviszonyok „tényeit” *eredeti*

¹ A színvonalas és tárgyilagos elemzés példjaként említjük Göran Therborn írását: *A frankfurti iskola, Valóság* 1972/2.

mivoltukban felszínre hozni, hogyan lehet ezeket mint felvilágosító, kritikai és önreflexióra készítő ismereteket megfogalmazni, s ezzel széles társadalmi elismertséghez és elfogadáshoz juttatni? A horkheimeri típusú kritikai elmélet alapíthatése ezzel az elmélet *gyakorlati orientáltságának* és *orientáló funkciójának* megteremtése volt. (Csak utalni tudunk rá, hogy – amint az a kötet Herbert Marcuse-tól közölt írásából, még inkább 1941-es könyvéből, *Az Ész és a forradalomból* kiviláglik – Marcuse szerint e funkció el-sajátításával válik a marxizmus mint filozófia „kritikai társadalomelméletté”, s ennyiben – itt az eltérés Horkheimertől – megszűnik mint filozófia.) Visszatérve: a horkheimeri megközelítés azt követelte, hogy elébe kell vágni a köznapi gondolkodás reflexiótlan, a valóságot „úgy, ahogy van” helybenhagyó tényértelelmzésének, de éppen így elutasítandó a tényeket adott mivoltukban regisztráló és kodifikáló, tehát kritikátlan társadalomtudomány is. Hiszen a valóság viszonyítatlan, kritikátlan recepciója az elidegenült valóság újjáteremtése. Ezzel szemben ki kell dolgozni azokat a közvetítő mechanizmusokat, amelyek a köznapi létezés fetisizáltságát reprodukáló, tételező tudatot egy önvizsgáló és kritikai társadalomtudattá változtatják, s ezzel a társadalmi termelés adott világának szubjektumait gyakorlatilag mobilizálni képesek. E tervet nem sikerült végrehajtani, bár – mint ismeretes – Horkheimer és kutatógárdája vizsgálataikban a társadalmi szokások és előítéletek konzerváló mechanizmusairól sok mindent felszínre hozott.² A tények, az európai barbarizmus tényei elsöpörték az elméletet, s éppígy nem teljesült a polgári gazdaság termelő szubjek-

² Vö. Erős Ferenc írását: *A szociálpszichológia és a társadalmi változások*, *Világosság* 1974/8–9.

tumainak öntudatosodásához fűzött – megint csak Lukács-tól és Korsch-tól közvetített – anticipáció.

Kérdéses azonban, hogy hatálytalanodott-e az alapintenció, amelyet most össze kell kötnünk a másik szemponttal. E nézőpont – amely ugyancsak Horkheimertől származik – a kritikai elmélet gyakorlati orientáltságának, praktikus elkötelezettségének *összekapcsolása* a társadalomtudományi megismerés iránt támasztott *objektivitás* követelményével. A gyakorlat szolgálatában álló filozófia eszméit egy nevezőre kell hozni a *tapasztalati társadalomkutatás* valósághűségre való törekvésével – röviden, ez a horkheimeri „novum”. Újszerűségét az is magyarázza, ha átlátjuk, milyen korabeli álláspontoktól kívánta magát Horkheimer elhatárolni. Szembetűnő az elhatárolódás a korabeli szociáldemokrata ortodoxiától, amely a marxizmust pusztán mint ökonómiát tartotta számon. Éles az elhatárolódás a pozitivista ismeretelmélet – az empirizmus – korabeli formáitól. Horkheimer kiemeli: a társadalomkutatásban nincs tény „önmagában”. A tényeket mindig befolyásolja, átalakítja az értelmező szubjektivitás, a tények ezért csupán egy szélesebb társadalmi összefüggésben nyernek értelmet. Horkheimer objektivitás-igénye ezért csak mint a pozitivista objektivitás-igénnyel való radikális szembenállás érthető meg. A kutatási anyag és az elmélet egymásra hatása – írja – nem csupán tudományon belüli, hanem egyben társadalmi folyamat is. A tudós ugyan, mint a munkamegosztásnak alávetett folyamatok szubjektuma, azt hiheti, hogy egyéni elhatározások alapján cselekszik. Valójában – még legbonyolultabb kalkulációiban is – egy átláthatatlan társadalmi mechanizmus végrehajtó eleme. Kritikailag meg kell tehát haladni azt a társadalomkutatást és ennek tudatát, amely nem látja át a kutatás *társadalmi feltételezettségét* és a társadalmi tények *előfeltevémentses kezelésének illuzórikusságát*. Az objektivitás így elválaszt-

hatatlan a megismerés előfeltevéseinek tudatosításától és átvilágításától. Annak tudatosítása, hogy nincs előfeltevésmentes tudás. Ez a belátás – amely persze nem állt kortársak nélkül, elegendő pl. Karl Mannheim tudásszociológiájára gondolni – lényegesen differenciáltabb és kibontottabb formában jelent meg a *hatvanas évek vitájában*, amint ezt kötetünkben Jürgen Habermas és Theodor W. Adorno írásai tanúsítják.

Ebben az időszakban ugyanis, a társadalompolitikai szituáció alapvető változásai ellenére, megint csak különleges aktualitást nyert annak a teoretikus gondolkodástípusnak a *tárgyi kritikája*, amely a tények genezisést, a tényeket felfogó fogalmi rendszer gyakorlati alkalmazását s a társadalomtudós szerepét a társadalmi praxisban külsődleges, elméleten kívüli jelenséggént tartotta számon, s a valóság megismerését szolgáló kijelentések igazságértékét élesen el kívánta választani a tudományon kívüli értékek és döntések világától. E nézőpont, más szóval a szociológiai megismerés empirikus-pozitivistá megalapozása ellenében a frankfurti szociológusok számára járható útnak tűnt a horkheimeri társadalomkutatás alapeszméje, amely „a fennálló társadalomnak az ésszerű állapottól vezérelt kritikai elmélete” lenne. Ez az elmélet a tudást és a megismerést *társadalmi összefüggések és döntések* keretében szignálta, a tapasztalati leíró-magyarázó és az értékelő-mozgósító szempontok *egyensúlyát* követelte, ezzel elutasította a fennálló viszonyok transzcendentálhatatlanságát s az önmagát ezen belül szemlélő szociológiát. Járható útnak tűnt – gondoljunk az európai diákmozgalmak hullámaira a hatvanas évek első felétől – a horkheimeri intenció felelevenítése, amely szerint „a társadalmi egész önmagával meg hasonlott jellege aktuális formában tudatosult ellentmondássá fejlődik a kritikai gondolkodás szubjektuma számára”. Ennek az „elméleti hagyaték” a vonzása vitte

az ötvenes évek második felében a társadalomtudósok új nemzedékéből kiemelkedő tehetségűnek ítélt Jürgen Habermast Frankfurtba, s bár a „kritikai elmélet” képviselői mindig elutasították, hogy nézeteiből napi politikai összetűzések számára kovácsoljanak argumentumokat, e nézetek vitán felül jelentős szerepet játszottak a Frankfurtban és részben másutt felnőtt diákgenerációk politikai szenzibilitásának kialakításában.

A hatvanas évek vitájában a „kritikai elmélet” mint szociológia egyszerre törekedett tehát az objektivista társadalomkutatás valóság-reprodukáló elméleti tudatának szétzilálására és a köznapi gondolkodásnak mint a valóság tétlen tételezésének analizisére. Felelevenítettetett a horkheimeri örökségből mind a megismerő, mind a mozgósító (s ebben az értelemben ideologikus) szociológiai funkció. Későbbieknek elébe vágva jelezzük, hogy – a filozófiai kritika hiperradikalizmusa ellenére – mindkettő absztrakt és saját fogalmi körébe zárt maradt. Az elméleti örökség egy része heurisztikusan, más része viszont bénítólag hatott. Horkheimer ugyan világosan megfogalmazta, hogy „egy adott ösztársadalom-elmélettől elválasztva minden ismeretelmélet formalisztikus és absztrakt marad”, ennek az „ösztársadalom-elméletnek” a kiépítése azonban mégis elmaradt. A kritikai elmélet – s mostmegint az elmélet harmincas évekbeli formájára gondolunk – a fennálló társadalom immanens kritikájának nyilvánítva magát, nem kezelte önmagát a hagyományos értelemben elméletként. Nem formalizált, nem rendszerezett, nem fogadott el olyan kritériumokat, amelyek mint a valóság egy bizonyos állapotának reprodukcióját tartották volna fenn – ezáltal ugyanis a ténykedő szubjektumokat továbbra is objektum-szerepre kárhoztatták volna, mivel minden elmélet – úgymond – az egyének iránti tételezett közömbösség formába öntése! Ezáltal azonban az elmélet *mint elmélet*

meghatározatlan maradt, nem is beszélve arról, hogy társadalmi bázisaként – s ez teljes mértékben érvényes a hatvanas évek frankfurti állásfoglalásaira is – nem volt hajlandó a tevékenykedő társadalmi szubjektum általánosságánál többet megfogalmazni. Horkheimer – burkolt vitában Lukács-csal – nem ismerte el, hogy a proletariátus helyzete és a társadalmi megismerés helyes voltának szavatolása összefügg lehet. Horkheimer ugyanis – épp a tapasztalati társadalomkutatás objektivitás-igényét méltányolva (a harmincas évekről van szó!) – elutasította a szélesebb társadalmi kollektívumok ismeretelméleti, éppígy morális primátusát. Ezzel azonban feszültség támadt az elmélet gyakorlati oreintált-sága, politikai implikációi és társadalmi szituálhatósága között. Az elmélet – mint Göran Therborn rámutatott – egyfelől megszüntette magát, mert a politikai gyakorlat részévé kívánt válni, ezzel azonban nem vált tényleges politikává, hanem a politizálás pótlékává lett. E tény szorosan összefüggött – és összefügg – Marx elméleti hagyatékának, elsősorban a politikai gazdaságtan kritikájának értelmezésével – amire még vissza kívánunk térni –, de nemcsak ezzel. Arra gondolunk, hogy a „kritikai elméletben” – eltérően a megelőző időszaktól – a negyvenes évektől mindinkább felerősödött a gondolat: *társadalomkritikai funkciót csak nem-empirikus társadalomvizsgálat, azaz csakis társadalomfilozófia tölthet be*. S bár ez a gondolat ebben a formájában csupán a frankfurtiaktól régen eltávolodott Marcuse-nál található meg (gondoljunk az *Egydimenziós ember* c. munkájára), mégis, alapötletét adja Horkheimer és Adorno negyvenes években született írásai jó részének is. Ez az elméleti alapállás abból magyarázható, hogy a társadalomkutatás második világháború utáni állapotát vizsgálva, az említett gondolkodók *egyenlőségjelet tettek a fennálló viszonyok és az e viszonyokat vizsgáló tudományos módszerek közé, utóbbit a fenn-*



álló viszonyok mindenkori és egyetemes igazolójának minősítve. Visszaestek ezzel Lukács 1923-as álláspontjára, s korszakkal estek vissza saját harmincas évekbeli álláspontjuk mögé. Adorno ugyan többször megfogalmazta, hogy „csupán az empirikus társadalomvizsgálat bizonyos típusával van vitánk”, s bár Jürgen Habermas a hatvanas évek végétől ismét „külön utakra” tért az értelmezésben, mégis elmondható: a „kritikai elmélet” alapintenciója maradt, hogy a szaktudományos-tapasztalati objektivitás az eldologiasodás reprodukciója, ezért kritikai tevékenységre csak a társadalomfilozófia, és nem az empirikus tudomány vállalkozhat. A fentebbi téves azonosításból érthető, hogy írásaikban – amint ezt a „pozitivizmus-vita” dokumentumai is mutatják – megjelenik az empiria alulértékelése, feltűnik a moralizálás, túlteng és utópizmusba csúszik a kritikai jelleg, s ezzel éppen hatékonyságából veszít az ideologikus funkció. Ezt a helyzetet, ezt a beidegződést – az éles, példátlan *anti-szcientizmust* – azonban meg kell magyaráznunk. (Miközben ne feledjük: e kritikai tevékenység nagyon is reális társadalmi diszkrepanciák sorozatának feltárására volt képes.)

* * *

Próbáljunk – más oldalról indulva – közelébe kerülni annak a kérdésnek, hogy milyen szerepet játszik a szociológia abban a folyamatban, amelyet a társadalom irányításának nevezünk. Nyilvánvaló, hogy a társadalomnak döntenie kell: milyen szerepet szán saját tudományos-tervszerű irányításának, s a társadalomtudósnak tisztáznia kell, hogy mit ért az utóbbin és milyen viszonyt alakít ki hozzá. Eközben valamennyien az ideológia szférájában tevékenykednek: a társadalom *tudományos irányítása* és az *ideologikum* szorosan

összefonódik. Ideológián ezúttal nézetek összességét értjük, amely valamilyen formában célokat és értékeket szállít egy társadalmi csoport vagy a társadalom egésze számára. Rendeltetése, legalábbis elvileg, hogy az adott csoportok tudatállapotát saját érdekeinek megfelelően befolyásolja, s e csoportokat tevékenységre készítse, másfelől, hogy e tevékenység során az értékeket és célokat növekvő mértékben megszilárdítsa, mind szélesebb körű jóváhagyatáshoz – legitimációhoz – juttassa. Elsősorban a mobilizatorikus és a legitimációs teendőket emelnénk ki tehát az ideológia *társadalmi funkciói* után kérdezve. Amennyiben mármost megnő a tömeges célkitűzés jelentősége, úgy megnő az ideológia szerepe is. A társadalomvezetés a célok és értékek megfogalmazásával *irányt* jelöl ki, amelyet megkísérel a társadalom lehetséges többségével elfogadtatni, s a többséget a cél elérésére, az irány megvalósítására mozgósítani. A társadalom irányításával kapcsolatosan elfoglalt álláspont ugyanakkor elválaszthatatlan az irányításban valamiképpen felhasznált társadalomkutató tudományok – s így a szociológia – társadalmi funkciójának, ideologikus lehetőségeinek és tudományos hatékonyságának megítélésétől. A társadalomirányítás – s ezzel ha tetszik, ha nem, a szociológia is – mindig valamilyen célból, értékből – LEGYEN-ből – indul ki, az adott valóságot, azaz a VAN-t ehhez méri, s ezzel kívánja alakítani.

Kérdéses és esetenként változó most már, hogy milyen a társadalomtudós *viszonya* a LEGYEN-hez és a VAN-hoz, külön-külön és együttesen. E viszony kialakítása során perdöntő szerepet játszanak azok az eljárások, folyamatok, amelyek révén a célokra és a valóságra vonatkozó *ismeretek* előállnak és igazolódnak vagy megcáfoltatnak. Perdöntő és klasszifikáló szerepet játszhat, hogy a szociológus *a valóság kutatásába milyen mértékben vonja be azokat a célokat, értékeket, eszményeket, amelyekben a fennálló viszonyok tuda-*

tosítása és változtatásuk társadalmi óhaja kifejeződik. A társadalom irányítása s éppígy valamennyi állampolgár az adott társadalmi állapotokat valamin szakadatlanul méri, valamivel összehasonlítja, valamihez viszonyítja: az ideológikus értékek és célok ezért nem ködképek, nem fikciók, hanem létező társadalmi elkülönülések és elvárások megtestesítői, gyakran konfliktusok „kihordására” szolgáló objektívációs formák. Más szóval: *tények*, amelyek legalább olyan „kemények” lehetnek, mint egy statisztikai leíró index. Éppen ezért kutatási objektumokká válhatnak, tudományos elemzést érdemelnek. A kapitalista országokban művelt szociológia elmúlt fél évszázadának története azonban azt a képet mutatja, hogy a széles vetületű társadalmi célok, az ehhez alapvetést szolgáló érték-tételezések s a célokat kivitelező társadalompolitikai döntések növekvő mértékben *kiszorulnak* a szociológiai vizsgálódás illetékességi köréből. Az értékek és célok megfogalmazása a politikailag „okoskodó”, nyilvánosan disputáló demokratikus közösségformák beszűkülésével és kiüresedésével – amint erre épp Jürgen Habermas mutatott rá – mindinkább áttolódik egy hallatlanul kiterjedt és bonyolultan szervezett szakapparátus kompetenciájába. Jól ismert folyamatról – vagy legalábbis tendenciáról – van szó: mennél erőteljesebb lesz a specializált szakértelem, az adminisztratív ráció szerepe, más szóval mennél inkább nő a bürokrácia és a végrehajtó hatalom jelentősége a társadalompolitikai és gazdasági tervezésben, végrehajtásban és ellenőrzésben, annál nyilvánvalóbb lesz az ellentmondás az iparosítás múlt századi formájának megfelelő polgári demokratikus alkotmány és az alkotmányos valóság között. A politikailag hatékony „akarat” kialakításának folyamata, az a folyamat tehát, amely a magánjellegű vélekedéseket és szükségleteket politikailag tevékeny intézményekben koncentrált és ily módon a törvényhozás fórumai

felé transzformálta, immár nem eszerint az egyszerű – „lent-ről felfelé” – demokratikus modellben megy végbe. S itt nemcsak e közvetítő intézmények oligarchizálódásáról és „szűrő”-funkciójáról van szó, hanem arról, hogy az alapvető társadalmi kérdésfeltevések megfogalmazása és a döntések meghozatala mindinkább átkerül a társadalom uralmi és szakigazgatási elitjének tevékenységébe, a végrehajtó hatalom hatókörébe. Ez utóbbiak hatalmas bürokratikus információs és ellenőrző apparátus fölött rendelkeznek, és – úgymond – megbízhatóbban dönteni képesek a polgári képviselő fórumainál, mert több ismeretnek és jobb együttműködési lehetőségeknek a birtokában vannak, de főként azért, mert működésük súrlódásmentesebb: megszabadultak a döntési folyamatot kísérő nyilvános vitától, s ezzel megszabadultak a legitimáció szükségességének nyomásától.

Ám ez a helyzet – és itt térünk vissza a „pozitívizmus-vitához” – meghatározott, pontosan körülírható szerephez juttatja a szociológiát. *Olyan szerephez, amelyben a társadalmi célokra, értékekre és döntésekre vonatkozó megismerő funkciója háttérbe szorul, és funkciója kimerül abban, hogy a társadalmilag adott célokhoz minél hatékonyabb kivitelező eszközöket és technikákat keressen.* E funkciót nevezik immár hagyományosan *szociotechnikai* funkciónak. A szociotechnikai funkciót teljesítő szociológia a társadalmilag – intézményesen, testületileg stb. – megfogalmazott célokat és értékeket adotttnak veszi, nem teszi vizsgálat tárgyává, s ezzel alárendelődik egy kialakult gyakorlat szolgálatának. Az eszközökre – a vezetés, szervezés, végrehajtás stb. hatékonyságát és optimalizálódását biztosító eszközökre – koncentrált, törekvése az eszközök tökéletesítése útján a valóság (pl. kommunikációs) zárlatainak eltávolítása, működésének zökkenőmentessé tétele. A „valóság” azonban emberek tevékenységrendszer, s mivel ebben a helyzetben az emberi

magatartások intézményes követelményektől és céloktól függő megtervezéséről és optimizmusáról van szó, ezért beszélhetünk az *emberi gyakorlat instrumentalista kezeléséről*.

A polgári szociológia önvizsgálata régen bemutatta már – gondoljunk pl. C.W. Millsre vagy esetünkben Habermasra –, hogy amennyiben a szociológia az adott uralmi gyakorlat „alkalmazott” tudományává, avagy a közigazgatás „segéd-tudományává” lesz, szükségképpen megindul e szociológián belül egy rekompenzációs mechanizmus. A szociológia a veszendőbe ment megismerő funkcióért a *módszer-közpon-túsággal* kárpótolja magát, míg másfelől kitermeli az „*absztrakt elméleteket*” (vö. T. Parsons egyes munkái). E tudományos szkizofrénia a szociotechnikai funkció kettős, szükségyszerű velejárója: az „alkalmazott” sorba került szociológia *egyfelől a módszertan és a tudományelmélet ideológiai-lag látszólag semleges formalizmusába bújtatja saját rezignációját, másfelől – az absztrakt elmélet síkjára csapva át – mintegy „átkölti” a valóságot, annak pszichologizálásába vagy kibernetizálásába fojtva önnön (felismert) tehetetlenségét*. A gyakorlatban működő instrumentalista szociológiát pedig továbbra is rendíthetetlen működésben tartja az a *hit*, hogy a bővített újratermeléstől a politikai részvétel kialakításán keresztül egészen a szexualitásig *jó technikával* minden megoldható. Az eszközök és technikák csodaszer-voltába vetett hit, pontosabban: *tudományos* kiismerhetőségük és tökéletesíthetőségük megfellebbezhetetlenségének mítosza – nos, ez az a *szcientizmus*, amelyet a frankfurti szociológusok toll- és kardhegyre tűztek.

A szociotechnikai funkció persze önmagában sem nem „hamis”, sem nem „igaz”. Hiszen a valóság tapasztalati megismerése révén a mozgását elősegítő eszközök hatékonyságára koncentrálna vitathatatlanul fontos, egyebek mellett éppen megismerő funkciót is betölt. A probléma akkor jelent-

kezik – és erre mutatott rá a „pozitívizmus-vitában” Adorno és Habermas –, amikor az eszközöket előnyben részesítő, a megismerés tudományos-módszertani tökéletességét biztosítani kívánó szemlélet *a valóság tapasztalati adatösszefüggésekben történő előállítását úgy végzi el, hogy ezáltal megkérdőjelezetlen cél- és értéktételezésekkel dolgozó uralmi-hatalmi viszonylatok preventív stabilizálását szolgálja*. Ebben a helyzetben a szociotechnikai funkciót teljesítő szociológia – közvetve – maga is *érték-tételezővé* válik, a szociotechnikai teendők szempontjából ugyanis mélységesen *irrelevánsnak* minősül a kérdés – tudományon kívülivé válik –, hogy *valójában milyen értékek és célok jegyében* organizálja egyáltalán működését a szociológia.

Rá kell mármost mutatnunk, hogy a szociológia vázolt szociotechnikai *funkciója* – a fentebb jelzett tudományos szkizofrénia rekompenzációs mechanizmusának megfelelően – *adekvát metodológiára* talált, módszereit megalapozandó, a *neopozitívizmus tudományelméletének* bizonyos vonalataiban. Persze meglehetősen durva eljárás volna közös nevezőre hozni a kapitalista rendszer uralmi gyakorlatának kiszolgálását és az ebben preventív-stabilizatorikus szerepet játszó szociológiai módszer „*hátterét*” alkotó pozitivisták tudományfilozófiát. Mégis látni kell, s erre mutatott rá a vitában a „*frankfurti oldal*”, hogy *a szociológia módszertanának korlátozottsága és szociotechnikai funkciója elméleti megalapozásra lelt a modern ismeretelméleti rendszerekben*, illetve más oldalról, a modern neopozitívizmus némely képviselőjénél, s így elsősorban Karl Poppernél, minden hajlandóság megvolt az igényelt elméleti fundamentumok biztosítására.

Meg kell engednünk magunknak e helyütt egy kitérőt: röviden s nem minden önkény nélkül néhány szót szeretnénk mondani a neopozitívizmusnak nevezett tudományelméleti irányzatról, közelebből a Karl Popper nevéhez fűződő

kritikai racionalizmusról. E kitérő elengedhetetlen, ugyanis be kell mutatnunk, hogy a neopozitivista, ill. a Poppertől képviselt tudományelméleti álláspont mondanivalóját *közel sem meríti ki* az a szociotechnikai *funkció*, amelyet megalapoz, másfelől, hogy Popper – s a vitában mellette felzárkózó mannheimi szociológus-professzor, Hans Albert – nem érdektelen pontokon igencsak *eltávolodtak* a pozitívizmusnak akár „neo”, akár „modern” variánsaitól, s a maguk külön útját járják. Éppígy érzékeltetnünk kell azt a tényt is, miképpen tett szert az elmúlt néhány évben, elsősorban 1973–74-ben a kritikai racionalizmus a nyugatnémet egyetemi – „akadémikus” – szociológia-oktatásban meglehetősen nagy népszerűsége.

Ismeretes, hogy a neopozitivizmus tudományelméletében előtérbe került az igazságnak és kritériumának empirikus felfogása. A neopozitivizmus „bízik” az érzetek tartalmában, a „közvetlenül adott”-ban. A megismerés – e felfogás szerint – nem más, mint a „közvetlenül adott”-nak, azaz a tapasztalati leleteknek szakadatlan rögzítése. Másfelől pedig a rögzítést lehetővé tevő jelek s a jelek együtteseinek közötti formális viszonyok és szabályok felvételét jelenti. Mindezek – mint logikai konstrukciók – *rendszerbe* foglalhatók. Olyan rendszerbe, amelyből a jövőre vonatkozó tapasztalatokat is le lehet vezetni (azaz a kalkulációk dedukálhatók). A rendszerek megváltoztathatók, ha belső ellentmondások lépnek fel, avagy ha a jövőbeli tapasztalatra vonatkozóan levezetett tételek nem felelnek meg a tapasztalatnak. Magyarázat és jóslás így *egybeesik*.

Nézzük mármost, mennyiben fordult szembe Popper és Albert a pozitívizmus eme „hagyományosan” modern alapbeállítottságával, hol tettek fel új színeket palettájára? Jóllehet kettejük közül Popper az elvitathatatlanul eredetibb gondolkodó, és Albert inkább másodhegedűs, a következők-

ben mégis inkább az utóbbi eszmefuttatásaira támaszkodunk³: közel sem tanulság nélküli ugyanis az az igyekezet, ahogy szerzőnk a dialektikus és hermeneutikus filozófiai örökséggel terhelt „német ideológia” alapszövegébe megkísérli beplántálni az angolszász pozitivizmus néhány legújabb keletű alapeszméjét.

Nos, a kritikai racionalizmus – röviden – a nézetek, értékelések, autoritások és intézmények elfogulatlan elemzését és vizsgálatát (levizsgáztatását, próbáját) jelenti. Szembefordulás a nézetek dogmatikus rögzítésével, táplálkozzanak azok vallásos, morális, metafizikai avagy politikai forrásokból.⁴ A kritikai racionalizmus önmagát a „kritikai ész tradíciójába” ágyazza, amelynek első történeti áttörése – bizonyos antik kezdetektől eltekintve – a felvilágosodás. E kritikai tradíció szerepét és jelentőségét számos félreértés és téves megítélés kíséri a mai napig – véli Albert.

A kritikai racionalizmus, mint a *kritikai vizsgálat módszere* egyszerre fog át logikai-filozófiai, pszichikai és társadalmi aspektusokat, mindhárom síkon éles harcba bocsátkozva a dogmatizmusnak nevezett beállítódással. Nézzük most a kritikai vizsgálat eszméjét mint *módszertani, logikai-filozófiai paradigmát*. Albert e ponton csaknem szó szerint követi Poppert. A kritikai vizsgálat módszertani eszméje azon alapul, hogy gondolkodásunk, éppígy cselekvésünk szakadatlan kísé-

³ Karl Popper álláspontjához vö.: *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. London, 1963, elsősorban az *On the Sources of Knowledge and Ignorance; Towards a Rational Theory of Tradition*, valamint a *Three Views Concerning Human Knowledge* c. fejezeteket.

⁴ Hans Albert: *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, München 3. Aufl. 1971. Álláspontjának részletezőbb kifejtése: *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 2. Aufl. 1969. (különösképpen figyelemreméltók a harmadik fejezet – *Erkenntnis und Entscheidung* – Max Weber-exegézisei).

rője, velejárója a *tévedés* lehetősége. A kritikai racionalizmus módszertani krédója abból építkezik, hogy *az emberi ész tévedhet, s ennek megszámlálhatatlan következményéről tudományosan és társadalmilag számot kell adnunk magunknak*. Vagyis „aki az igazságban valóban érdekelt, az érdekelt kell hogy legyen abban, hogy gondolati eredményei és problémamegoldásai gyengéit és nehézségeit megismerje, hogy ellenvéleményeket hallgasson meg, hogy saját eszméit alternatívákkal vesse össze, hogy azokat összehasonlíthassa, módosíthassa és megváltoztathassa. Csak olyan nézetek bizonyulhatnak igaznak, amelyekkel kritikai érveket szegezünk szembe. Csak alternatív felfogások alapján lehet meghatározott koncepciók előnyeit és hátrányait megítélni. . . Csak ebben az esetben van meg a lehetőségük, hogy megmutassák, mit nyújtanak a világban való eligazodás számára.”⁵ Ez Poppernél így fogalmazódik meg: minden kísérlet, amely tudásunk valamely formájának igazolására törekszik, ideiglenes. Ami azt jelenti, hogy tudásunk igazolásának egyetlen formája a kritika. Az a magyarázat vagy „megoldási javaslat”, amely a kritikának ellenáll, *ideiglenesen* megtartható, amely nem áll ellent, illetve, amely a tárgyi kritika oldaláról nem megközelíthető, azt mint tudománytalant *ki kell zárni*. A tudomány objektivitása ily módon a kritikai módszer objektivitását jelenti.

Bármely nézetet lehetséges persze – írja Albert – a kritikával szemben immunizálni. Léteznek ide vezető módszertani stratégiák, elérhető ez az ember pszichikai-kognitív beállítódásának befolyásolása útján, és éppígy intézményesen is biztosítani lehet – amennyiben sikerül a társadalmi kommunikációt megfelelő módon kanalizálni, korlátozni, és meghatározott irányokban „elkötni” –, hogy bizonyos területek

⁵ H. Albert: *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, 15–16. l.

a kritikai érvektől védettek maradjanak. Igen ám, csak hogy a különféle eszmék és koncepciók csak akkor és annyiban képesek magukat igazolni, amikor és amennyiben ki vannak téve a *kudarcs rizikójának*. Ennek elkerülése – az egyszer már megszerzett, megszokott és hit tárgyává vált nézetek, ismeretek stb. mindenfajta veszélyeztetettség elleni biztosítása – nem más, mint *dogmatizmus*. Dogmatizmus jellemzi például a teológiai gondolkodásmódot: az egykor kinyilatkoztatott és változhatatlan igazság mindörökké igazolva van és távol tartják minden kritikától. Ekkor a tárgyi kérdések kritikai elemzése helyébe az exegézis lép, s az „eleve adott” szövegek magyarázatával összefüggésben felbukkan az az intézményes kérdés, hogy mely személyek jogosultak a kötelező interpretációk megadására. Létrejöhét egy viszonylag zárt és hierarchikusan rendezett társadalmi csoport értelmezési monopóliuma, amely aztán a meghatározott hithez kapcsolódó engedelmesség-elvárásokat különféle szankciók útján is biztosíthatja, illetve ezt előkészítheti. Nyilvánvaló, hogy szekularizált ideológiák éppígy képesek egy dogmatikus tartásra, a kritika immunizálására.

Az újkori filozófia olyan nagy irányzataiban, mint a racionalizmus és az empirizmus, megkezdődött a dogmatizmus eltávolítása. A klasszikus ismeretelmélet az igazság semlegesített és demokratizált elméletét alkotta meg: feladta azt az eszmét, hogy természetfeletti princípiumok alapján, illetve, meghatározott szociális pozíciók birtokában előnyösebben lehet hozzáférni az igazsághoz. A megismerés az ész vagy az érzékek illetékességébe tevődött át. Ez azonban csak annyit jelentett – állítja Albert –, hogy az irracionális autoritást *hasonló funkciójú* racionális (vagy empirikus) autoritással pótolták: változatlanul megőrződött s gondolkodásunkat a mai napig befolyásolja a *autoritárius igazolás-séma*, a

végső, kétségbevonhatatlan forrásokra való hivatkozás és visszavezetés.

Nem olcsó ironizálás, hanem Albertnél olvasható „tény”⁶, hogy Karl Poppernek kellett eljönnie ahhoz, hogy megkezdődjék a radikális és végérvényes leszámolás a megismerés autoritárius és dogmatikus felfogásaival. A kritikai vizsgálat eszméje – írja – „tisztá formában” napjainkban képes végre megvalósítani önmagát. *A kritikai metodológia ennyiben a szintiszta előfeltevés-mentességet jelenti: a dogmatizmus minden fajtájának mint „végső adottságokra” való hivatkozásnak elutasítását; Ész, Hit, Tapasztalat megfellebbezhetetlenségének kétségbevonását, tovább menve: a kritikai módszer teljes invarianciáját a valóság struktúrái és ezek megismerése vonatkozásában. Az egyetemes érvényű kritikai módszer az „ideológiai dogmák” lomtárába utasítja Mannheim „rögeszméjét”, amely szerint gondolkodásunk elválaszthatatlanul összekapcsolt létezésünkkel (Seinsverbundenheit des Denkens). Albert: „Az új kriticismus többé nem ismerheti el annak szükségszerűségét, hogy bármely kijelentést bármely lehetséges kritika irányában immunizáljanak”.⁷ (Ekkor nyomban felvetődik a kérdés: ugyan *mi biztosítja*, hogy *e kijelentést* ne úgy kezeljük, mint „végső adottságot”? Hol a törekvés – akárcsak szikrája –, amely *e kijelentés* kritika iránti immunitásának elhárítását célozná, más szóval amely a kritikai módszert önmagára vonatkoztatná? Ilyen helyet szerzőinknél nem lelünk, ami persze még nem érv ellenük. S ezt a megjegyzést sem kockáztattuk volna meg, ha nem pl. éppen Poppernél találkoznánk hasonló „érveléssel”, amikor „gondolkodásunk léthez-kötöttségét” oly módon „cáfolja”, hogy e kijelentés *mint kijelentés* maga is léthez, korhoz stb. *kötött.*)*

⁶ Uo. 9. l., 67. l.

⁷ Uo. 20–21. l.

Röviden: hova vezet, mit involvál az „egyetemes” és „objektív” kritikai módszer? Azzal összefüggésben – írja Albert –, hogy egyfelől a kritikai ész, a kritikai vizsgálat immunizálására törekednek, megtalálható másfelől „annak az egyszerű és naiv hitnek – mint erénynek – erkölcsi díjazása, amely nem ismer kételyt és ezért megrendíthetetlen, s ennek megfelelően az illető területre vonatkozó kritikai gondolkodást mint erkölcstelent és bomlasztót diffamálják. Az a különös eszme azonban, hogy az ember egy speciális hit-állapotnak van elkötelezve és nem az igazság elfogultságától mentes feltalálásának. . . , olyan hit, amely kritikai nézőpontból kérdésessé tehető.”⁸ Tovább menve – s erre, bár a fent mondotak „kibontása”, ismét nyomatékosan felhívnanék a figyelmet: itt a le nem küzdött neopozitivista „beütés” – „a kritikai vizsgálat módszere egyetlen intellektuális vagy szociális terület mellett sem kötelezi el magát. Felhasználásának a megismerés érdekében semmiféle korlátozása nincs. . . A kritikai ész korlátozása a tudományokra, a technikára, a gazdaságra nem különösebben értelmes eljárás. *Nincs semmiféle a priori fennálló tiszta elválasztottsága e területeknek, az alkotórészek nem lecementezettek, nem izoláltak. . .* Ilyesfajta határ-megvonások a tudományon belül sem igazolódtak sohasem.”⁹ A kritikai ész és vizsgálat eme *korlátatlanságát* magyarázza – Albert szerint –, hogy „a tudománynak nem az eredményei, hanem a módszerei bizonyultak mindig forradalminak. *Elsősorban a módszerben testesül meg ugyanis a kritikai beállítódás.*”¹⁰ Minden más, nem a módszerben inkorporált kritika kudarca ítél: vagy a valóság totális-utópikus negációjához (újbaloldal, Marcuse), vagy annak

⁸ Uo. 25–26. l.

⁹ Uo. 26–27. l.

¹⁰ Uo. 43. l.

rezignált és lamentáló tudomásulvételéhez („frankfurtiak”) vezet.¹¹

Néhány szó a kritikai módszer politikai következményeiről: „Eddigi tudomásunk szerint ugyan egy tökéletesen uralom nélküli állapot követelése a magas komplexitású modern társadalmak számára utópikus valami, ám az uralom kritikájának és ellenőrzésének hatékonyabb intézményesítése – ama lehetőség fenntartása mellett, hogy eredményesen tervezzünk és döntsünk – egyáltalán nincs kizárva. Kétséggkívül szükség van a konstruktív szociáltechnológiai fantázia nagy mértékére ahhoz, hogy az itt szóba jövő szervezeti formákat megtervezzük, mivel arról van szó, hogy az adott körülmények között nagyszámú és nehezen egyesíthető célkitűzéseket realizáljunk.” Az elérni kívánt társadalomban „a tudomány nyilvánvalóan a központi intézményes területekhez fog tartozni, már csak azért is, mivel minden más terület továbbfejlődését tekintve rá van utalva a tudományos kutatás eredményeire... A modern társadalomnak nem kell lemondania tradícióiról, de hagyományainak egyik legfontosabbja kell hogy legyen a *kritikai ész tradíciója*... Ama racionalitás-igény szempontjából, amely manapság a kváziteológiai teljesség-értelmezésekkel (Totaldeutungen) összekapcsolva szokott jelentkezni... nem felesleges rámutatni, hogy *a kritikai ész ezen tradíciója napjainkban éppen és elsősorban a természettudományos gondolkodásban testesül meg.*”¹²

És ezzel be is fejeztük Albert „nyomonkövetését”. A vázolt nézőpont gyúanyaggá lett a pozitívizmus-vitában – hadd ragadjunk ki most ehhez a másik oldalról néhány szempontot.

Nyilvánvaló ugyanis, hogy a kritikai módszer jelzett „korlátlansága” alapján *a természettudományos megismerés bizo-*

¹¹ Uo. 64. l.

¹² Uo. 73. l.

nyos eszméit viszik át a társadalomkutatásba és a szociológiába. A „tudományok egységének” érintett neopozitivistá gondolata tagadja a természet- és a társadalomtudományok közötti módszerbeli különbségeket (ami elég idegenül csenghetett a Dilthey-en, Rickert-en, Windelbandon, Heideggeren felnőtt frankfurti koponyáknak), és a rendszer„előfeltevésektől”, „dogmáktól” mentes kategóriája – mint kovariáns viszonyok közötti interdependens összefüggések kijelölése – felhasználhatónak tűnik az emberek és csoportjaik viselkedésének leírására.

A vitában Habermas fogalmazta ezt meg a legélesebben, mondván, hogy az *analitikus-empirikus tudományelméleti modell és objektivitás-értelmezés betört a társadalomra vonatkozó ismeretek világába*. A pozitivistikus modelltől vezérelt szociológiai valóságfeltárás arra tesz kísérletet, hogy egy társadalmi történést vagy jelenséget *tapasztalati szabályszerűségek és ímséltlődések funkcionális összhangjaként* értsen meg. A valóságot ily módon olyan rácsokba (raszterekbe) fogja be, amelyek azt mint együtt változó (kovariáns) nagyságok közötti kölcsönös összefüggést teszik értelmessé. Túl ezen, a pozitivistikus modell az egyéni és csoportmagatartás együtt változó dimenziókba és indikátorokba kényszerített változást *hipotézisekben* kívánja *előre látni*, olyan hipotézisekben, amelyeket a statisztikai szignifikancia és jóslás előírásai szerint tarthatnak meg vagy vetnek el. A *társadalmi valóság* ebben a megközelítésben mint tapasztalatilag helytálló vagy helytelen, „kritikailag” igazolható vagy nem igazolható megállapítások és szabályszerűségek gyűjtőmedencéje létezik. Egy elmélet pedig akkor létjogosult, ha megismétli a valóságban foglaltakat. Márpedig ha a valóság „beüt”, s az elmélet és a valóság „egybeesik”: akkor az elmélet nemcsak „igaznak” bizonyul, hanem a valóság is „jól mű-

ködik”. E teória-típus jellegzetesen *reproduktív*: éppen ezért lehet a szociáltechnika megalapozója.

Nem szorul külön bizonyításra, hogy ebben a helyzetben az emberek *magatartásának* többvariációs és többtényezős *leírása* adhatja csak a szociológia tárgyát: mindaz, ami ezen – a tapasztalatilag adotton *túl* van, úgy mint az „én”, a „motívum” vagy a „társadalom”, az „intézmény” *külsőleges és mellőzendő* marad a módszer számára. Nem olyan tapasztalati területek, éppen komplexitásuk jóvoltából, amelyek teoretikusan explikálhatók volnának. (Látható talán, hogy e ponton kapcsolta össze a frankfurti filozófia kritikája a két szempontot, a tudományok „objektivizmusát” az eldologiasodás jóváhagyásával és reprodukciójával: az előbbiben valóban benne rejlik a lehetőség, hogy már metodológiaiilag a fennálló viszonyok apológiáját nyújtsa, hiszen ebben a formájában *képtelen* hatalmi-uralmi összefüggések *mibenléte* után kérdezni.) Karl Popper már a negyvenes években megfogalmazta masszív marxizmus-ellenességgel telített „historizmus”-kritikájában, hogy a társadalom – úgymond-egyének összessége, s a társadalomtudomány feladata csak az lehet, hogy az egyes emberek magatartását és cselekvésmotívumait olyan „szituációs”-keretbe helyezze, ahol ezek a környezettel való funkcionális összefüggésben mint „objektívak” világosodnak meg. A „történelem” és a „társadalom” fejlődéséről beszélni Popper szerint hegelizáló intellektualizmus, a történelem senkit sem „igazol”, nincsenek „ítéletei”, nem rejt magában egyén feletti „értelmet”. Mindez – véli – historista erkölcsi futurizmus, csak egyének vannak és egyéni cselekedetek. Sőt, az intézmények sem cselekszenek, csupán alkotóelemeikből megkonstruálható kvázi-cselekvés logikájuk van. Popper törekvése a történelmi próféciaák elvetésével, az egyes embertől független társadalmi determinán-

sok tagadásával a *módszertani individualizmus* megalapozása volt.

A vázolt nézőpont szerint tehát a társadalom makrorendszerei nincsenek *adva* a tudomány számára, ezeket legfeljebb *konstruálhatja*. Meg kell jegyezni: e nézőpont vitathatatlan igazsága, hogy a társadalmi makrorendszerek – például az intézmények – az elemzés egy síkján *leírhatók* az e rendszereket alkotó egyének és magatartásismérveik, „állapotjellemzőik” valamilyen komplexumaként. Egy „rendszer” működését lehetséges elemek viselkedése révén összeállítani és magyarázni. Ebből azonban még nem következik, hogy egy intézmény vagy egy társadalmi viszony az azt alkotó individuumokra s ezek komplexumára volna *redukálható*. Az elemek – az individuumok – csak *e „rendszer” mint makrostruktúra vonatkozási keretében létezhetnek és nyerhetnek értelmezést*. Más szóval léteznek olyan társadalmi „rendszerek” vagy „kollektívumok”, amelyek *nem ragadhatók meg az egyéni magatartás határozományaként vagy ezek valamilyen kombinációjaként*. E ponton a *totalitás* – a vitában gyakran visszatérő – kategóriájába ütközünk, s a „szellem fintora”, hogy ezt a kategóriát (Habermas mellett) éppen az az Adorno kényszerült legalábbis metodológiaiilag rehabilitálni, aki korábbi írásaiban nem keveset tett szétrombolásáért. Létezik a totalitás, a társadalmi rendszereknek és összefüggéseiknek olyan működése, amelyet nem lehet az egyéni tevékenységek szándékolt eredményeként megmagyarázni, még kevésbé az egyének „funkcionális-tapasztalati állapotjellemzőire” visszavezetni. (Popper ezzel persze tisztában van, éppen ezért kísérli meg bevezetni az intézmények „kvázicselekvésének” sémáját.) Vegyünk egy példát. Egy társadalom szerkezeti tagozódása leírható a benne létező *státusok* valamilyen fokozati rendszereként. A deskriptív-tapasztalati leírás, a státusokat betöltő egyének magatartására

koncentrálva, bemutatthatja és hierarchikus rendbe helyezheti azokat az egyéni magatartások nyomán előálló „képleteket”, amelyek a státus-ismérvek (foglalkozás, jövedelem, fogyasztói magatartás, kulturális színvonal stb.) egymáshoz közeli-tése, homogenizálása nyomán állnak elő. Az így megalkotott társadalomkép az egyéni magatartásokat mint „elemeket” megtestesítő státus-kontinuumnak valamilyen rajza, ahol a státus-összetevők „fent” és „lent” más kombinációkat mutatnak, mint mondjuk „középen”. „Fent” a magas jövedelemhez Ford gépkocsi társul, „lent” az alacsonyhoz elhasznált Opel. Fent Marlborót szívnak, lent kapadohányt. „Középen” mindenkinek – a többségnek – Volkswagenje van és (mondjuk) HB cigarettát szívnak. Itt a „középosztály”. (E modell nem önkényes kitalálás!) A probléma „csak” az, hogy az elemek, az egyének működésére koncentrálva *elsikkad*, hogy egy státus összetevője olyan *pozíció*, amelyet *a társadalom működő intézményrendszere jelöl és oszt ki, hogy a státusokhoz az egyéntől független, objektív vonzerőt társítanak*, amelyről az egyén nem tehet, amelynek viszont „ki van téve”. Ha azonban a státusokat csak az egyének státus-ismérveket elrendező tevékenysége szemszögéből vizsgáljuk, azok valóban elveszthetik egyén feletti jellegzetességeiket, azt, hogy objektív uralmi viszonyok jelennek meg bennük. Ez a jelenség is olyan tehát – Adornot idézve –, hogy ki kell vonni az egyének reflexiótlan önértelmezéséből, éppígy a korlátozott kutatói tudat illetékességéből, és szélesebb értelmezési kerethez kell juttatni. A társadalom dialektikus elmélete – írja Habermas – „egy objektív összefüggésre kíván rámutatni, amely túl a történetileg semleges mennyiségek partikuláris függőségi viszonyain, mint totalitás, függésbe vonja az egyes jelenségeket, és meghatározza a történeti fejlődés irányát”. *A viszonyokat nem lehet azon lemérni, aminek azok szubjektíve tartják magukat.*

Ezzel azonban olyan ponthoz érkeztünk, amely a vita további „botrányköve” volt. A tudományok értékmentességének kérdéséről van szó. A társadalomtudományi objektivitás – írja Popper – egyebek mellett értékmentességet jelent. Meg kell különböztetni a tudományon belüli értékeket és az azon kívül esőket, s jóllehet a tudományos munkát nem lehet függetleníteni tudományon kívüli szempontoktól, mégis harcolni kell e kettő összekeverése ellen: a tudományon kívüli értékeléseket ki kell zárni az igazságkérdésekből. A „kritikai pozíció” élesen elutasította a tudományok értékmentességének ezt a Max Webertől származó megközelítést, s ez a fentebb mondottak fényében alighanem érthető. A tények és az értékek, a tudományos megismerés és a társadalmi gyakorlat értékszempontú elkülönítése *mesterséges* szakadék – írja Habermas. E dualizmus alaphibája a metodológia elválasztása a kutatási folyamat társadalmi szituált-ságától. *Éppen ezáltal* lesz lehetséges a szociológia belekényszerítése a szociotechnikai funkcióba. A kutatás azonban együtt cselekvő emberek szervezete, s ennek kommunikációja dönti el, hogy egyáltalán mit igényel elméletileg érvényesként. Már maga a „tapasztalatilag ellenőrzött megfigyelés” „objektív” követelménye is társadalmilag definiált magatartás-elvárások, társadalmilag meghatározott teljesítménysikerek sorozatán mérődik meg. A tapasztalati tudományok értékmentességigénye, illetve a társadalmi folyamat-tól elválasztott „tisztán” tudományos értékek felvétele egyaránt az eldologiasodás terméke.

Egy kritikai igényű társadalomtudomány – véli Habermas – éppen arra törekszik, hogy teoretikusan megragadja a társadalmi cselekvés *invariáns* összetevőit, s hogy feltárja az ideológiailag rögzített, elvileg azonban megváltoztatható függőségi viszonyokat. Az a metodológiai keret, amelyben ez történik, az ideológiakritika szférája. Utóbbi révén válik

lehetségessé az *önreflexió*: az önreflexió eloldja a társadalmi szubjektumokat az adott uralmi rend összefüggéseiből, ezért a kutatást – Habermas „kulcskifejezésével” – az „emancipatorikus megismerésérdeknek” kell vezérelnie. A kritikának – írja – a tudományok objektivizmusa és a tiszta elmélet látszata ellen kell irányulnia, s ekkor nyerheti el azt az erőt, amelyet mint látszólag előfeltevés nélküli filozófia hasztalan vindikált magának.

* * *

Informatív-eligazító szándékú sorainknak nem volt szándéka sem a „kritikai elmélettel”, sem a „kritikai racionalizmus-sal” való átfogó kritikai számvetés. Néhány utólagos megjegyzésünket pusztán a metodológiává transzformált „kritikai elmélet” margójára szánjuk.

Ismert tényeket idézünk, ha megemlítjük, hogy a „frankfurti iskola” társadalomszemléletének történeti aktualitása alól több lépcsőben „húzták ki” a talajt. Funkció- és aktualitásvesztése olyan szélesebb kontúrokba helyezve érthető, mint a fasiszmus veresége, vagy a hidegháborús „keresztény-konzervatív” politikai vonal lassú háttérbe szorulása a hatvanas évektől. A történeti tablóról nem hiányozhatnak a diákmozgalmak, amelyeknek nyugatnémet változata a „frankfurtiakkal” szembekerülve, épp azt a Habermast és Adornót utasította el, akik maguk is ott bábáskodtak a protestmozgalom kialakulásánál. És kudarcánál. Persze elvitathatatlan, hogy az NSZK mai társadalompolitikai és tudományos-közéleti klímájában „jelen van” a „kritikai elmélet”: inkább mint radikális-társadalomkritikai pszichés attitűd, és nem mint teoretikus vagy pragmatikus értékű állásfoglalás.

Visszatérve a vitához: eredményessége nyilván nem azon mérendő, hogy a vitázó felek milyen mértékben tértek át egymás álláspontjára. Hogy a pozitivizmus-vitában egyetlen „dialektikus” sem tért át „empirikus” hitre és megfordítva, s hogy mindkét oldalon maguknak tartották fenn az igényt, hogy kritikaiak legyenek, ez önmagában még keveset mondana a vita érdeméről. Ami azonban feltűnő, sőt szemet szűrő, az annak a magatartásnak a tökéletes hiánya, amely legalábbis kísérletet tett volna saját álláspontjának részleges kritikáján keresztül a másik álláspont egyes elemeinek integrálására, ugyanakkor, amikor mindkét álláspont magának tartotta fenn a jogot, hogy kritikai legyen. Az itt található elmeszesedett következetesség feltétlenül elgondolkoztató, ugyanis már aligha az elméleti sziklaszilárdság valamilyen produktuma. E jelenség magyarázata alighanem abban a sajátos paradoxióban rejlik – s ez az, ami a „kritikai elmélet” ellenében alapvetően felhozható –, hogy az elmélet képviselői *saját jól átgondolt intencióik ellenére belementek egy olyan vitába, amelyben a társadalomtudományi kutatás logikáját e kutatás tárgyától eredendően és szélsőségesen eloldották.* A Hans Alberttől származó fentebbi idézetek alighanem meggyőzően mutatják ezt. S ezzel Adorno és Habermas *önmaga ellenére* „átvette” a pozitivisták tudománylogika álláspontját. Nagyon leegyszerűsítve, szemléleti pozíciójuknak ez a kimondatlan és kimondhatatlan belső védtelensége tett lehetetlenné bármiféle „nyitást” az ellenkező irányba.

A szociológiai ismeretkritika módszerének alkalmazása a marxi társadalomelméletben – úgy véljük – elválaszthatatlan annak a folyamatnak az elemzésétől, amelyben a polgári politikai gazdaság szubjektuma és ennek tárgyiséga konstituálódik. A „kritikai dialektika” mint módszer *eloldhatatlan* a politikai gazdaságtan szubsztantív kritikájától. Ez az a pont, ahol a frankfurti iskola egészen a legutóbbi

időig úgyszólván semmit sem teljesített. Nyomban megjegyezzük, hogy ez közel sem véletlen, nem a „gondolkodói restség” eredménye. Az utóbbi évek Habermasánál például igen következetes – s máris szenvedélyesen vitatott – elméleti állásfoglalásról van szó.¹³ Mindenesetre tény, hogy ami az ökonómia kritikáját illeti, visszatekintve a frankfurti gondolkodóknál e témában legfeljebb elszórt megjegyzésekre, deklaratív kitételekre bukkanunk. A „kritikai elmélet”, éppen mert megrekedt a filozófiailag tételezett praxis-vetületű posztulátumok síkján, ökonómiailag üres történelem-filozófiai konstrukciónak bizonyult. A marxi politikai gazdaságtan aktualizálása – legalábbis a pozitívizmus-vitában – a „kritikai elmélet” hatósugarán kívül maradt. A „kritikai elmélet” így vitte a „metodológia vásárára” a bőrét, márpedig a „*dialektikus-kritikai látásmód*” a *tőke és strukturális formái belső logikájának rekonstrukciója és aktualizálása*

¹³ Az álláspont lényege – röviden – az, hogy mivel a kapitalista gazdaság szakadatlanul és mindenoldalúan rátautalt az állami beavatkozásra, az *utóbbi* beavatkozó és önlegitimáló működése szempontjából kell szemügyre venni a gazdaságot és *nem fordítva*. (Vö. J. Habermas: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, 1973) E felfogás természetesen a marxi gazdaságtan *metodológiai* tanulságainak az átértékeléséhez vezetett, amit e helyütt egy-két jelzővel kommentálni könnyelműség volna. A habermasi álláspont szisztematikus továbbgondolása és kifejtése megtalálható Claus Offe néhány politikai szociológiai írásában, akit – véleményünk szerint – számos átfedés ellenére sem lehet a frankfurti iskolához sorolni (vö. elsősorban C. Offe: *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Suhrkamp, 1972). Habermas és Offe jelzett állásfoglalásaira, ill. a frankfurti iskola mai „utóéletére” vonatkozóan vö. e bevezető írójának interjúját: *Beszélgetés az Institut für Sozialforschungban*, *Szociológia* 1974/2, C. Offe gazdaság- és politikai szociológiai felfogásához: *Metodológiai és kutatáslogikai alternatívák a társadalomszerkezet vizsgálatában*, *Szociológia* 1974/3. 2. fejr.: *Kísérlet a politökonómiai struktúrakutatás egy típusának logikai rekonstrukciójára*.

nélkül „velőtlen árnyék” csupán. (Megjegyezve, hogy a megismerés marxi dialektikus struktúrája is *egy bizonyos forma* – mert *egy bizonyos tartalom* – hiposztázációja.)

Tény és érték, tárgy és módszer, elmélet és gyakorlat, elmélet és történelem elválaszthatatlansága: a „pozitivizmus-vita” *negatív* tanulsága, vagy legalább az *is*. Csöppet sem lebecsülendő tanulság. Egyik következménye, hogy számos fiatal nyugatnémet szociológus fordult a „tradicionálisnak” ítélt marxi ökonómia felé, hogy az interdiszciplináris igényű politikai gazdaságtani elméletképzés és anyagfeldolgozás soha nem látott virágkorát éli. Ami egyike a pozitivizmus-vita *közvetett* eredményeinek. S végül néhány pozitívumnak ítélhető jelenség, amelyhez e metodológiai vita minden egyoldalúsága (túl ezen, erőteljes nyelvi absztraktsága és bőbeszédűsége) ellenére elvezetett. Az egyik: a „pozitivizmus-vita” óriási mennyiségben szórta a tudománylogikai, tudományelméleti információkat. A másik, hogy bizonyos mértékben mégiscsak megváltoztatta – *önreflexívebbé* tette – a *kutatói* praxist. Mondhatnánk, hogy a mai szociológus nemzedék egy „második szocializáción” ment keresztül, önmegértése, öntisztázása felerősödött. „Kritikai ambícióik” pedig – átstrukturálódtak, amiről persze manapság még aligha lehet elmondani, hogy milyen következményekre vezet.

Papp Zsolt

ELŐZMÉNYEK

Max Horkheimer

HAGYOMÁNYOS ÉS KRITIKAI ELMÉLET*

A tudomány mai állása mellett látszólag nem nehéz válaszolni arra a kérdésre, hogy mi az elmélet. A szokásos kutatásban elméletnek számít a valamely tárgyi területtel kapcsolatos tételek összessége, ha ezek a tételek olyan kapcsolatban állnak egymással, hogy közülük némelyekből levezethető a többi. Minél kisebb a legfőbb elvek száma a következtetésekhez képest, annál tökéletesebb az elmélet. Valóságos érvényessége abban rejlik, hogy a levezetett tételek tényleges eseményeknek felelnek meg. Ha viszont ellentmondások mutatkoznak elmélet és tapasztalat között, akkor az egyiket vagy a másikat át kell fogalmazni. Vagy a megfigyelés volt téves, vagy az elméleti elvekkel nincs minden rendjén. A tényekkel szemben az elmélet ennél fogva mindig csak hipotézis marad. Mindig készen kell állnunk megváltoztatására, ha fogyatékokosságok tűnnek elő az anyag feldolgozása során. Az elmélet a felhalmozott tudás egyik formája, amely e tudást a tények lehető legbehatóbb megjelölésére teszi alkalmassá. Poincaré a tudományt olyan könyvtárhoz hasonlítja, amelynek szakadatlanul gyarapodnia kell. A kísérleti

* A tanulmány először a *Zeitschrift für Sozialforschung*-ban jelent meg. VI. évf. 2. füz. Párizs, 1937. 245. és kk. l.

fizikus játsza a könyvtáros szerepét, aki gondoskodik a beszerzésekről, vagy gazdagítja a tudást, amennyiben megteremti anyagát. A matematikai fizikának, a legszigorúbb értelemben vett természettudománynak a feladata a katalógus elkészítése. Katalógus nélkül minden gazdagsága ellenére sem használhatnánk a könyvtárat. „Ez tehát a matematikai fizika szerepe. Olyan értelemben kell irányítania az általánosítást, hogy az... növelje a hasznossági fokot.”¹ Az elmélet célja általában a tudomány egyetemes rendszere. Már nem pusztán valamilyen különös területre korlátozódik, hanem magába foglal minden lehetséges tárgyat. Ha a különböző területekre vonatkozó tételeket ugyanazokra a premissákra vezetjük vissza, megszűnik a tudományok szétválasztása. Ugyanazzal a fogalmi apparátussal, amellyel már rendelkezünk a holt természet meghatározásához, rendezhetjük az eleven természetet is, s mindenki, aki egyszer már megtanulta a levezetési szabályokat, a jelanyagot, a levezetett tételeknek a tények megállapításával való összehasonlításakor követendő eljárást – vagyis e fogalmi apparátus kezelését –, azt mindenkor felhasználhatja. Ettől az állapottól még messze vagyunk.

Ma – természetesen csak durván körvonalazva – ez az elterjedt elképzelés az elmélet lényegéről. Mindezt általában az újabb filozófia kezdeteiből szokták levezetni. Descartes – tudományos módszerének harmadik szabályaként – jelöli azt az elhatározást, hogy „olyan rendet kövessek gondolkodásomban, hogy a legegyszerűbb és legkönnyebben megismerhető tárgyakkal kezdem, s csak lassan, fokozatosan emelkedem fel az összetettebbek ismeretéhez; s még azok között is feltételezek bizonyos rendet, amelyek nem magától értetődően következnek egymás után”. A levezetés, úgy ahogyan a matematikában szokásos, az egész tudományra

¹ Henri Poincaré: *Wissenschaft und Hypothese*. Lipcse, 1914. 146. l.

alkalmazni kell. A világ rendje deduktív gondolati összefüggésként tárul fel. „Azok a hosszú, egészen egyszerű és könnyű okosorok, amelyekkel a geometerek szoktak élni, hogy eljussanak legnehezebb bizonyításaikhoz, azt a gondolatot keltették bennem, hogy az emberi megismerés körébe eső összes dolgok ugyanilyen módon követik egymást, s hogyha mindig csak arra vigyázunk, hogy ne fogadjunk el igaznak olyasmit, ami nem az, s megtartsuk a rendet, amelyre az egyiknek a másiktól való leszármaztatásához szükség van, akkor nem lehet olyan távoli dolog, hogy végül el ne jussunk hozzá, sem pedig olyan rejtett, hogy azt végül fel ne fedezzük.”² A logika kutatóinak filozófiai beállítottságától függően a legáltalánosabb tételeket, amelyekből a dedukció kiindul, hol még tapasztalati ítéleteknek, indukcióknak tekintették – mint John Stuart Mill –, hol evidens belátásoknak – mint a racionalista és fenomenológiai áramlatokban –, hol pedig önkényes tételezéseknek – mint a modern axiomatikában. A jelenlegi legfejlettebb logikában, amelyet Husserl *Logikai vizsgálódások* című műve reprezentál, az elmélet „általában véve valamely tudomány önmagában zárt tételrendszere”.³ A szó szoros értelmében vett elmélet „a tételek rendszeres összekapcsolása rendszeresen egységes dedukció formájában”.⁴ A tudomány „tételek bizonyos univerzuma... amely mindig az elméleti munkából jön létre, amelynek szisztematikus rendjében meghatározáshoz jut a tárgyak bizonyos univerzuma”.⁵ Az alapkövetelmény, amelyet minden elméleti rendszernek ki kell elégítenie, az, hogy minden rész teljesen és ellentmondásmentesen kap-

² Descartes: *Válogatott filozófiai művek*. Bp., 1961. 215. l.

³ Edmund Husserl: *Formale und transzendentale Logik*. Halle, 1929. 89. l.

⁴ Uo. 79. l.

⁵ Uo. 91. l.

csolódják egymáshoz. Weyl nélkülözhetetlen feltételként említi az egyöntetűséget, ami magában foglalja az ellentmondás-mentességet csakúgy, mint felesleges, tisztán dogmatív, a megfigyelhető jelenségekre semmiféle befolyást nem gyakorló alkotórészek hiányát.⁶

Az elmélet e hagyományos fogalma egy tisztán matematikai jelrendszerre törekszik. Az elmélet elemeiként, a következtetések és tételek részeként egyre kevésbé a tapasztalható tárgyak jelei szerepelnek, hanem a matematikai szimbólumok. Már maguk a logikai műveletek is olyan mértékben racionalizáltak, hogy az elméletalkotás – legalábbis a természettudományok jelentős részében – matematikai konstrukcióvá vált.

Az emberről és a társadalomról szóló tudományok arra törekszenek, hogy kövessék a sikeres természettudományok példáját. Az inkább a tények, illetve inkább az elvek kutatásával foglalkozó társadalomtudományi iskolák közötti különbségnek közvetlenül semmi köze sincs az elmélet fogalmához. A társadalmi élettel foglalkozó valamennyi szakterület hangyaszorgalmú gyűjtőmunkája, a problémákkal kapcsolatos óriási tömegű részlet összehordása, a gondos felmérések vagy egyéb segédeszközök segítségével végzett empirikus kutatások, amelyek Spencer óta különösen az angolszász egyetemeken tevékenységének nagy részét alkotják, külsőleg kétségtelenül több rokonságot mutatnak az ipari termelőmód alatt folyó élet egyéb formáival, mint az elvont elvek megfogalmazásával, az alapfogalmakról való íróasztal melletti tünődéssel, ami a német szociológia egy részét jellemezte. De ez még nem jelent strukturális különbséget a gondolkodásban. A jelenlegi társadalom késői korszakaiban az

⁶ Herman Weyl: *Philosophie der Naturwissenschaft*. In: *Handbuch der Philosophie*. 2. rész. München és Berlin, 1927. 118. l. és kk.

úgynevezett szellemtudományoknak csak ingadozó piaci értékük van; meg kell kísérelniük jól-rosszul utánozni a szerencsés természettudományokat, amelyeknek alkalmazási lehetősége vitán felül áll. Mindenesetre nem lehetnek kétségeink afelől, hogy a különböző szociológiai iskolák is – csakúgy, mint a természettudományok – azonosan fogják fel az elméletet. Az empirikusoknak ugyanolyan elképzelésük van a kialakult elméletről, mint a teoretikusoknak. Csupán az előbbieket öntudatos meggyőződése, hogy a társadalmi problémák bonyolultsága és a tudomány adott fejlődési foka következtében az általános elvekkel való foglalkozás kényelmes és céltalan dolog. Amennyiben egyáltalán elméleti munkát kell végezni, az legyen állandó kapcsolatban az anyaggal; belátható időn belül egyáltalán nem gondolhatunk átfogó elméleti ábrázolásra. E tudósok számára igen kedvesek az egzakt megfogalmazások módszerei, különösen pedig a matematikai eljárások, amelyeknek értelme a legszorosabban összefügg az elmélet leszűkített fogalmával. Nem annyira általában az elmélet jelentőségét vitatják erről az oldalról, mint inkább azét az elméletét, amelyet mások „felülről” vázoltak fel, anélkül, hogy ők maguk járatosak lennének az empirikus szaktudomány problémáiban. Az olyan megkülönböztetések, mint közösség és társadalom (Tönnies), mechanikus és organikus szolidaritás (Durkheim), kultúra és civilizáció (A. Weber), azonnal feltárnák problematikus jellegüket, mihelyt megkísérelnénk konkrét problémákra alkalmazni őket. E szociológusok szerint a kutatás jelenlegi állapotában a szociológiának azt az utat kellene járnia, hogy a társadalmi jelenségek leírásától fáradságos munkával emelkedjék fel a beható összehasonlításhoz, s csak innen az általános fogalmak kialakításához.

Ebből az ellentétből az következik, hogy az empirikusok hagyományaiknak megfelelően csak a lezárt indukciókat

kívánták érvényesíteni mint az elmélet legfőbb tételeit, s úgy vélték: ettől még igen messze vagyunk. Ellenfeleik a legfontosabb kategóriák képzésére és a legfontosabb nézetek kialakítására más, az anyaggyűjtés előrehaladásától kevésbé függő eljárásokat is helyesnek tartottak. Maga Durkheim például sok szempontból egyetért ugyan az empiristák alapvető nézeteivel, de az elvek szempontjából lerövidíthetőnek tartja az indukciós folyamatot. A társadalmi folyamatok osztályozása e pusztán empirikus leltározás alapján szerinte lehetetlen, s nem is könnyítené meg annyira a kutatást, mint ahogy várják. „Szerepük az, hogy kiindulópontokkal lássanak el, amelyekhez más megfigyeléseket kapcsolhatunk, mint amelyek segítségével szert tettünk magukra e kiindulópontokra. E cél érdekében azonban nem kell teljes leltárt készítenünk minden egyéni vonásról, hanem pusztán kis, gondosan kiválogatott részükről... Az osztályozás igen sok lépést megtakaríthat a megfigyelőnek, mert vezetni fogja... Osztályozásunk számára tehát a különösen jelentős vonásokat kell kikeresnünk.”⁷ Hogy azonban a legfőbb elveket kiválasztás, lényeglátás vagy pusztá tételezés révén nyerjük-e, az az ideális elméleti rendszerben betöltött funkciójuk szempontjából egyre megy. Bizonyos, hogy a tudós többé-kevésbé általános tételeit hipotézisekként vonatkoztatja az újonnan fellépő tényekre. A fenomenológiai orientációjú szociológus természetesen biztosít majd bennünket, hogy ha már megállapítottunk valamilyen lényegi törvényt, akkor kétségtelenül bizonyos, hogy minden példaként kiválasztott eset feltétlenül ennek megfelelően fog viselkedni. A lényegi törvény hipotetikus jellege azonban érvényesül majd abban a problémában, hogy az egyes esetben vajon a szóban forgó

⁷ Émile Durkheim: *Les règles de la méthode sociologique*. Párizs, 1927. 99. l.

vagy egy vele rokon lényeg egyik esetével van-e dolgunk, s vajon az egyik rossz, vagy a másik jó példájáról van-e szó. Az egyik oldalon mindig a gondolatilag megfogalmazott tudás, a másikon pedig az a tényállás áll, amelyet e tudásban kell megragadnunk, s e tényállás elméleti magyarázatának ezt a besorolását, a tényállás puszta észlelésének vagy konstatálásának összekapcsolódását tudásunk fogalmi szerkezetének nevezzük.

Nem kell itt részletesen beszélnünk a besorolás különböző fajtáiról. Csak röviden utalunk arra, hogy miként foglal állást az elmélet e hagyományos fogalma a történelmi események magyarázatát illetően. Ez világosan kiderül Eduard Meyer és Max Weber vitájából. Meyer megválaszolatlanul és méltatlannak nevezte azt a kérdést, hogy bizonyos történelmi személyek akarati elhatározásainak elmaradása esetén előbb vagy utóbb létrejöttek volna-e az általuk elindított háborúk. Weber ezzel szemben azt akarta kimutatni, hogy Meyer állításának elfogadása általában tenné lehetetlenné a történelmi magyarázatot. A fiziológus Von Kries és jogelméleti nemzetgazdaságtani szerzők, Merkel, Liefmann és Radbruch elméleteihez csatlakozva kialakította az „objektív lehetőség elméletét”. A történész magyarázata – a büntetőjogászéhoz hasonlóan – a legkevésbé sem az összes vonatkozó körülmény lehető legteljesebb felsorolásában rejlik, hanem annak az összefüggésnek a hangsúlyozásában, amely az esemény meghatározott, a történelmi folyamat szempontjából érdekes alkotórészei és egyes meghatározó folyamatok között áll fenn. Ez az összefüggés, tehát például az az ítélet, hogy valamely háborút egy céltudatos államférfi politikája váltott ki, logikusan feltételezi, hogy ha nincs ez a politika, akkor nem az általa megmagyarázott hatás, hanem valamilyen másik következne be. Ha meghatározott történelmi okságot állítunk, akkor ez mindig magában

foglalja azt is, hogy hiánya esetén az ismert tapasztalati szabályok következtében meghatározott másik hatás érvényesült volna a fennálló körülmények között. A tapasztalati szabályok egyébként nem egyebek, mint a gazdasági, társadalmi és pszichológiai összefüggésekről való tudásunk megfogalmazásai. Ezek segítségével konstruáljuk meg a valószínű folyamatot, miközben figyelmen kívül hagyjuk az eseményt, s azt tesszük a helyébe, aminek magyarázatul kell szolgálnia.⁸ Feltételes tételekkel dolgozunk, amelyeket valamely adott helyzetre alkalmazunk. *A*, *b*, *c*, *d* körülmények feltételezésével *q* eredményt kell várnunk; ha *d* kiesik, az eredmény *r* lesz; ha pedig *g*-t is hozzászámítjuk, akkor *s* és így tovább. Ez a kalkuláció hozzátartozik mind a történelem, mind a természettudomány felszereléséhez. Ez a hagyományos értelemben felfogadott elmélet létezőmódja.

Amit tehát a tudósok a legkülönbözőbb területeken az elmélet lényegének tekintenek, az valójában közvetlen feladatuknak felel meg. Mind a fizikai természet, mind meghatározott gazdasági és társadalmi mechanizmusok kezelése a tudásanyag olyan formálását igényli, ami a hipotézisek rendezőelvében adva van. A polgári korszak technikai fejlődése nem választható el a tudományos tevékenység e funkciójától. Egyrészt ez teszi termékennyé a tényeket az adott viszonyok között felhasználható tudás számára, másrészt ez vonatkoztatja a meglevő tudást a tényekre. Nem kétséges, hogy e tevékenység az említett társadalom anyagi alapjaiban bekövetkező állandó átalakulás és fejlődés egyik mozzanata. Amennyiben azonban önállósul az elmélet fogalma – mintha valamiképpen a megismerés belső lénye-

⁸ Max Weber: *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*. In: *Gesammelte Aufsätze*. Tübingen, 1922. 266. l. és kk.

géből vagy valamilyen egyéb történelmietlen módon lenne meghatározható –, akkor eldologiasodott, ideologikus kategóriává változik.

Mind az újonnan felfedezett tényösszefüggések termékenysége a meglevő megismerés átalakítása szempontjából, mind alkalmazásuk a tényállásokra, meghatározások, amelyek nem vezethetők vissza tisztán logikai vagy módszertani elemekre, hanem mindenkor csak a valóságos társadalmi folyamattal összefüggésben érthetők meg. Az, hogy valamely felfedezés a meglevő nézetek átstrukturálására ösztönöz, sohasem alapozható meg kizárólag logikai megfontolásokkal, azzal, hogy ellentmondásban áll az uralkodó elképzelések bizonyos részeivel. Mindig kigondolhatók segédhipotézisek, amelyek segítségével elkerülhető lenne az egész elmélet megváltozása. Hogy az új nézetek mégis érvényre jutnak, annak oka – még ha a tudós számára az immanens motívumok a meghatározóak is – a konkrét történelmi összefüggésekben rejlik. A modern ismeretelmélet művelői ezt nem is tagadják, ha mértékadó tudományon kívüli tényezőkön nem is annyira a társadalmi viszonyokat, mint inkább a lángészt vagy a véletlent értik. Mikor a XVII. században a hagyományos csillagászati megismerés nehézségeit fokozatosan már nem pótlólagos konstrukciók segítségével oldották meg, hanem elfogadták a kopernikuszi rendszert, akkor ennek oka nem egyedül e rendszer logikai tulajdonságaiban – mondjuk egyszerűbb voltában – rejlett. Maga az a tény, hogy e tulajdonságok előnynek számítottak, visszavezethető a kor társadalmi gyakorlatának alapjaira. Hogy a XVI. században alig említett kopernikuszi rendszer hogyan vált forradalmi hatalommá, az annak a történelmi folyamatnak a része, amelyben uralkodóvá vált a mechanisztikus

gondolkodás.⁹ De nemcsak a kopernikuszi rendszerhez hasonló átfogó elméletekre, hanem a mindennapok speciális kutatási problémáira is érvényes, hogy a tudományos struktúrák megváltozása a mindenkori társadalmi helyzettől függ. Egyáltalán nemcsak a logikai helyzetből vezethető le, hogy a szervetlen vagy a szerves természet egyes területein – akár kémiai laboratóriumokban, akár az őslénytani kutatásokban – talált új változatok a régi osztályozások megváltozására vagy újak létrejöttére ösztönöznek-e. Az ismeretelmélet kutatói itt általában a célszerűség csak látszólag tudományimmanens fogalmával segítenek magukon. De az, hogy új definíciókat célszerűen állapítanak-e meg, és milyen módon teszik ezt: az a valóságban nem csupán a rendszer egyszerűségétől és következetességétől függ, hanem egyebek között a kutatás irányától és céljaitól is – ezeket viszont magából a kutatásból sem magyarázni, sem beláttatni nem lehet.

S mint az anyag befolyása az elméletre, úgy az elmélet alkalmazása az anyagra sem csupán tudományon belüli, hanem egyben társadalmi folyamat is. A hipotézisek tényekre vonatkoztatása végül is nem a tudósok fejében, hanem az iparban megy végbe. Az a szabály, hogy a köszénkátrány bizonyos hatások nyomán színez, vagy hogy a nitroglícerinnek, a salétromnak és egyéb anyagoknak nagy a robbanóerejük, felhalmozott tudást jelent, amelyet a nagyipar üzemcsarnokaiban valóban a tényekre alkalmaznak.

A különböző filozófiai iskolák közül különösen a pozitivisták és a pragmatisták veszik tekintetbe az elméleti tevékenység összemosódását a társadalmi életfolyamattal. A tudomány feladataként az előrelátást és az eredmények hasz-

⁹ Ezt a folyamatot mutatja be a *Zeitschrift für Sozialforschung*ban (IV. köt. 1935. 161. l. és kk.) Henry Grossmann: *Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur* című tanulmányában.

nosíthatóságát jelölik meg. A valóságban azonban ez a céltudatosság, a hivatás társadalmi értékébe vetett hit a tudós számára csupán magánügy. Éppen úgy hihetne egy független, „társadalomfeletti”, szabadon lebegő tudásban, mint szakterületének társadalmi jelentőségében: az értelmezésnek ez az ellentétessége a legcsekélyebb mértékben sem befolyásolja tényleges tevékenységét. A tudós és tudománya összefonódik a társadalmi gépezettel, teljesítménye a fennálló önfenntartásának, állandó reprodukciójának egyik mozzanata, bármit gondoljon is ő maga erről. A tudósnak és a tudománynak csak az a feladata, hogy megfeleljenek „fogalmuknak”, vagyis az elméletet a fent leírt módon hozzák létre. A társadalmi munkamegosztásban a tudósnak megfogható rendbe kell sorolnia a tényeket, s úgy kell gondoznia őket, hogy ő maga s mindazok, akiknek fel kell használniuk ezeket, lehető legtágabb tartományuk felett uralkodhassanak. A tudományon belül a kísérletnek az az értelme, hogy a tényeket oly módon állapítsa meg, ami különösen megfelel az elmélet mindenkori helyzetének. A tényanyagra, nyersanyagára az elmélet kívülről tesz szert. A tudomány ezek világos, áttekinthető megfogalmazásáról gondoskodik, hogy kedvünk szerint kezelhessük az ismereteket. A tudós számára a ténybeli tudás megértése, átalakítása, racionalizálása jelenti a spontaneitás rá jellemző különös fajtáját, az elméleti tevékenységet, függetlenül attól, hogy – mint a történettudományban vagy más tudományágak leíró ágazataiban – az anyag lehető legbehatóbb ábrázolásáról vagy – mint a fizikában – az adattömeg összefoglalásáról s általános szabályok kialakításáról van-e szó. A tudós számára természetes a gondolkodás és a lét, az értelem és az észlelés dualizmusa.

Az elmélet hagyományos képzetét a tudományos tevékenységből vonatkoztatták el, ahogyan az a munkamegosztás adott fokán megjelenik. A tudósok tevékenységének felel

meg, amely a társadalomban a többi tevékenységforma mellett áll, anélkül, hogy közvetlenül áttekinthető lenne az összefüggés az egyes tevékenységek között. Ebben az elképzelésben ennél fogva nem a tudomány tényleges társadalmi funkciója jelenik meg, nem az, hogy mit jelent az elmélet az emberi létezésben, hanem csupán az, hogy mit jelent abban az elkülönült szférában, amelyben az adott történelmi körülmények között létrejön. A társadalom élete azonban valójában a különböző termelési ágazatok összmunkájának eredménye, s ha a munkamegosztás a tőkés termelési mód körülményei között is csak rosszul működik, akkor ágazatait – s így a tudományt – mégsem tekinthetjük önállóknak és függetlennek. Ezek jelentik annak elkülönült fajtáit és módjait, ahogyan a társadalom szembeszegül a természettel, és adott formájában fenntartja magát – a társadalmi termelési folyamat mozzanatait legyenek bár a szó tulajdonképpeni értelmében kevésbé vagy egyáltalán nem termelők. Nem tekinthetjük örök és természetes viszonyoknak sem az ipari vagy mezőgazdasági termelés struktúráját, sem az úgynevezett irányító és végrehajtó funkciók, a szolgáltatások és munkák, a szellemi és kétkézi teljesítmények különválását; ezek inkább a meghatározott társadalmi formákra jellemző termelési módból származnak. A munkafolyamatoknak tárgyuk belső lényegéből kellene következniük. Önállóságuk látszata megfelel a látszólagos szabadságnak, amelyet a gazdaság szubjektumai élveznek a polgári társadalomban. Ők azt hiszik, hogy szabad elhatározásaik alapján cselekszenek, pedig még legbonyolultabb kalkulációik is az áttekinthetetlen társadalmi mechanizmust fejezik ki.

A polgári tudós hamis öntudata a liberalizmus korszakában a legkülönbözőbb filozófiai rendszerekben mutatkozik meg. A századforduló idején különösen nyomatékosan fejeződik ki a marburgi neokantiánizmusban. A szaktudósok

elméleti tevékenységének egyedi vonásai itt egyetemes kategóriákká, mintegy a világszellem, az örök „logosz” mozanataivá válnak; vagy inkább arról van szó, hogy a társadalmi élet döntő vonásait a tudósok elméleti tevékenységére vezetik vissza. A „megismerés erejét” az „eredet erejének” nevezik. „Létrehozáson” a „gondolkodás alkotó szuverenitását” értik. Amennyiben valami adotttnak látszik, minden meghatározását az elméleti rendszerekből, végső soron a matematikából kell létrehozni; a differenciálszámítás segítségével minden véges nagyság a végtelenül kicsiből vezethető le, s éppen ez „létrehozásuk”. Eszményük az ebben az értelemben mindenható tudomány egységes rendszere. Mivel pedig a tárgyban minden gondolati meghatározásokban oldódik fel, e tevékenység eredményét nem mint valami szilárdat, anyagit kell elképzelnünk; egyedül a meghatározó, rendező, egységesítő funkció alapul minden, s erre irányul minden emberi erőfeszítés. A létrehozás az egység létrehozása, s az eredmény maga a létrehozás.¹⁰ A szabadság tudatában való előrehaladás e logika szerint tulajdonképpen abban rejlik, hogy a világ azon szegényes részletéből, amelyel a tudós szembekerül, egyre több fejezhető ki differenciálhányadosok formájában. A tudományos hivatás valójában a munkának, az ember történelmi tevékenységének nem önálló mozzanata. Itt a tevékenységet helyettesíti. Amennyiben egy jövőbeli társadalomban az észnek valóban meg kellene határoznia az eseményeket, annyiban a logosznak e valósággá hiposztázálása egyben leplezett utópia is. Jelenleg azonban az ember önmegismerése nem az örök logoszként megjelenő matematikai természettudomány, ha-

¹⁰ L. Hermann Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin, 1914. 23. l. és kk.

nem a fennálló társadalom kritikai elmélete, amelyet az ésszerű állapotok iránti érdek vezet.

Ahhoz, hogy igaz legyen ez a szemlélet, amely az egyes tevékenységeket és tevékenységi ágazatokat tartalmaikkal és tárgyaikkal együtt elszigeteli, szüksége van saját korlátozottságának konkrét tudatára. Olyan koncepcióra kell áttérni, amelyben ismét megszűnik az egyoldalúság, amely úgy jön létre, hogy a szellemi részfolyamatokat kiemelik az össztársadalmi gyakorlatból. Abban az elképzelésben, amelyet a tudósok elkerülhetetlenül kialakítanak saját hivatásukról, a tény és a fogalmi rend viszonya fontos kiindulópontot nyújt egy ilyenfajta meghaladás számára. Az uralkodó ismeretelmélet is felismerte ennek a viszonyoknak a problematikus voltát. Újra és újra kiemelik, hogy ugyanazok a tárgyak az egyik tudományágban belátható időn belül alig megoldható problémát jelentenek, a másokban viszont pusztán tényállásoknak tekintik őket. Azokat az összefüggéseket, amelyek a fizikában kutatási témaként jelentkeznek, a biológiában magától értetődőnek tételezik fel. A biológiában ugyanez érvényes a fiziológiai folyamatokra a pszichológiaiakhoz képest. A társadalomtudományok adótnak veszik az egész emberi és emberen kívüli természetet, s az ember és a természet közötti kapcsolat, valamint az emberek közötti felépítése iránt érdeklődnek. Az elmélet fogalmát azonban nemcsak az elméleti gondolkodásnak és a tényeknek a polgári tudományban immanens relativitására utalva kell továbbfejleszteni, hanem egy olyan körülmény miatt is, amely nemcsak a tudomány művelőit, hanem általában a megismerő egyéneket érinti.

Az egész észlelhető világ – ahogyan a polgári társadalom egyéne számára megjelenik, s amelyben a vele kölcsönhatásban álló hagyományos világnézet megfogalmazódik – szubjektuma szemében tényszerűségek összességeként jelenik

meg, egyszerűen létezik, és el kell fogadni. Minden egyes egyén rendező gondolkodása azokhoz a társadalmi reakciókhoz tartozik, amelyek arra irányulnak, hogy a szükségleteknek leginkább megfelelő módon alkalmazkodjanak. Az egyén és a társadalom között azonban ebben a tekintetben lényeges különbség van. Ugyanaz a világ, amely az egyén számára valamiféle adottság, s amelyet el kell fogadnia és figyelembe kell vennie abban az alakban, ahogyan létezik és fennáll, egyben az általános társadalmi gyakorlat terméke. A környezetünkben megfigyelt városok, falvak, szántóföldek és erdők magukon hordják a megmunkálás bélyegét. Az embernek nemcsak öltözéke és megjelenése, alakja és érzésmódja történelmi eredmény, az sem szakítható el az évezredek alatt kialakult társadalmi életfolyamattól, ahogyan lát és hall. A tényeket, amelyeket érzékeink eljuttatnak hozzánk, a társadalom kétszeresen is performálja: egyrészt az észlelt tárgy történelmi jellege, másrészt az észlelő szerv történelmi jellege alakítja azokat. Mind a kettőt nemcsak a természet, hanem az emberi tevékenység is alakítja; mégis az egyén észlelése során tapasztaltak szerint passzív és befogadó. A passzivitás és aktivitás ellentéte, ami az ismeretelméletben érzékiség és értelem kettősségeként jelenik meg, nem ugyanolyan mértékben érvényes a társadalomra, mint az egyénre. Ahol az egyén passzívnak és függőnek tapasztalja magát, ott a társadalom – bár egyénekből áll – még akkor is tevékeny szubjektum, ha tudattalan, és annyiban nem igazi szubjektum. Az ember és a társadalom létezésének ez a különbsége annak a szakadásnak a kifejeződése, amely eddig jellemezte a társadalmi élet történelmi formáit. A társadalom létezése vagy a közvetlen elnyomáson alapult, vagy az egymás ellen harcoló erők vak eredménye volt, de sohasem a szabad egyének tudatos és önkéntes terméke. Ennélfogva a passzivitás és az aktivitás fogalmának jelentősége aszerint változik,

hogyan a társadalomra vagy az egyénre vonatkoztatjuk-e. A polgári gazdaságban a társadalom aktivitása vak és konkrét, az egyéné elvont és tudatos.

Az emberi termelésnek mindig van tervszerű eleme is. Amennyiben az a tény, amely az egyén számára kívülről járul az elmélethez, társadalmi termék, annyiban – ha korlátozott értelemben is, de – találunk benne ésszerűséget. A társadalmi gyakorlatban valóban mindig benne rejlik a meglevő és alkalmazott tudás; az észlelt tény ezért már meghatározzák az emberi képzetek és fogalmak, még mielőtt a megismerő egyén tudatos elméleti feldolgozásnak vetné alá. A tényleges folyamat úgynevezett, a kísérleti eljárás révén elérendő tisztasága feltétlenül olyan technikai feltételekhez kötődik, amelyeknek összefüggése az anyagi termelési folyamattal közvetlenül belátható. Itt azonban könnyen összekeveredik két kérdés: az egyik az, hogy a tényeket a társadalmi gyakorlat egésze közvetíti, a másik pedig, hogy a megfigyelt tárgyat a mérési eszköz, tehát ez a különös eljárás befolyásolja. Ez utóbbi probléma, amellyel a fizika állandóan vesződik, nem áll szorosabb kapcsolatban azzal, ami itt felmerült, mint általában az észlelés s benne a mindennapi észlelés problémája. Az ember érzékeinek fiziológiai apparátusa már régen messzemenően a fizikai kísérletek irányába fejlődik. Ahogyan a felfogó szemléletben egyes darabokat elkülönítünk és összefogunk, ahogyan bizonyosakat nem veszünk észre, másokat viszont kiemelünk, az éppúgy a modern termelési mód eredménye, mint ahogy a primitív vadászok vagy halászok bármely törzséből származó ember észlelése is létezési feltételeinek és természetesen tárgyának is eredménye. Ezzel kapcsolatban úgy fordíthatjuk meg a tételt, miszerint a szerszámok az emberi szervek meghosszabbításai, hogy egyben a szervek is a szerszámok meghosszabbításai. A civilizáció magasabb szintjein a tudatos emberi gyakorlat

tudattalanul nemcsak az észlelés szubjektív oldalát határozza meg, hanem nagyobb mértékben a tárgyat is. Amit az ipari társadalom tagjai naponta maguk körül látnak – a bérkaszárnnyák, üzemcsarnokok, kártolt gypjú, vágómarhák, emberek, továbbá nemcsak a testek, hanem a mozgások is, amelyekben észleli őket a szállítókосarakból, földalattiból, autók-ból és repülőgépekből –: ez az egész érzéki világ a tudatos munka vonásait viseli magán, s valójában nem választható külön, hogy mindebből mi tartozik a tudat nélküli természet-hez, s mi a társadalmi gyakorlathoz. Még ahol természetes tárgyak tapasztalatáról van is szó, természetességüket ott is a társadalmi világgal való ellentétük szabja meg, s ennyiben ettől a világtól függenek.

Az egyén az érzéki valóságot mégis tények pusztá soraként fogadja be fogalmi rendjébe. Természetesen változó összefüggések során, de ezek is a társadalom életfolyamatával alakultak ki. Ha ennél fogva az értelem rendszerébe való besorolás, a tárgyak megítélése rendszerint igen magától értetődő és figyelemreméltó egyetértésre talál az adott társadalom tagjai között, akkor ez a harmónia mind az észlelés és a hagyományos gondolkodás, mind a monások, vagyis az individuális megismerő szubjektumok között nem metafizikai véletlen. Az egészséges emberi értelem, a *common sense* hatalmát, amely előtt nincsenek titkok, továbbá a nézetek általános érvényességét azokon a területeken, amelyek közvetlenül nem függenek össze a társadalmi harcokkal – amilyenek például a természettudományok –, az határozza meg, hogy a megítélendő tárgyi világ nagymértékben olyan tevékenység eredménye, amelyet meghatározó gondolatán keresztül az egyén újból felismer és megért. Kant filozófiájában idealista formában fejeződik ki ez a tényállás. A pusztán passzív érzékiségről és az aktív értelemről szóló tanításból számára az a kérdés következik, hogy miként láthatja

bizonyosan előre az értelem, hogy az érzékiségben adott sokféleséget a jövőben mindig képes lesz saját szabályai alá be-sorolni. Kifejezetten harcol a prestabilizált harmónia tézise, a „tisztá ész preformációs rendszere” ellen, amely szerint a szabályok bizonyossága vele születik a gondolkodással, s hozzájuk alkalmazkodnak azután a tárgyak.¹¹ Magyarázata szerint az érzéki jelenségeket a transzcendentális szubjektum, tehát az ésszerű tevékenység már megformálta, mikor az észlelés felfogja, a tudat pedig megítéli őket.¹² A *tiszta ész kritikájának* legfontosabb fejezeteiben megkísérelte közelebről megalapozni az érzéki anyag „transzcendentális affinitását”, szubjektív meghatározottságát, amelyről az egyén nem tud.

Az ide vonatkozó és a tiszta értelmi fogalmak levezetésével és sematizmusával foglalkozó fő részek nehézsége és homályossága – amit maga Kant is elismer – valószínűleg az-zal függ össze, hogy az empirikus szubjektum számára tudat-talan, egyénfeletti tevékenységet csak egy magánvaló tudat, egy tisztán szellemi hatalom idealista formájában tudja el-képzelni. A maga korában elérhető elméleti belátásnak meg-felelően a valóságot nem az egészében persze kaotikus, rész-leteiben azonban célratörő társadalmi munka termékének tekinti. Ahol Hegel már egy mégiscsak világtörténelmi objek-tív ész cselét pillantja meg, ott Kant „rejtett művészetet” lát „az emberi lélek mélyén, amelynek igazi tetteit nehezen fogjuk valaha is kiolvasni a természetből, és leplezetlenül

¹¹ L. Kant: *Kritik der reinen Vernunft. Transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe*. 27 par. 167. biz.

¹² Uo. *Der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe*, zweiter Abschnitt. 4. *Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Kategorien als Erkenntnisse a priori*. A 110.

szemünk elé tárni”.¹³ Mégis megértette, hogy az elmélet és a tények kettőssége mögött, amelyet a tudós szakmai tevékenységében tapasztal, mélyebb belátás rejlik: az általános szubjektivitás, amelytől az egyéni megismerés függ. A társadalmi aktivitás transzcendens hatalomként, vagyis szellemi tényezők összességeként jelenik meg. Kant azon állításának, hogy hatékonyságukat homály veszi körül – vagyis minden racionalitásuk ellenére mégis irracionálisak –, van azonban igaz magva. A polgári gazdaságot az egymással versengő egyének éleselméjűsége ellenére sem irányítja valamilyen terv, nem tudatosan törekszik valamilyen cél elérésére; az Egész élete csak túlzott súrlódásokkal, eltorzult alakban és mintegy véletlenül kerekedik ki belőle. Azok a belső nehézségek, amelyekkel a kanti filozófia legfontosabb fogalmai terhesek, mindenekelőtt a transzcendentális szubjektivitás Én-je, a tiszta vagy eredeti appercepció, a magánvaló tudat gondolkodásának mélységéről és őszinteségéről tanúskodnak. Az említett kanti fogalmak egyrészt a legnagyobb egységet és célirányosságot mutatják, másrészt valami homályosat, tudattalant, áttekinthetetlen jelölnek; ez pontosan tükrözi az emberi tevékenység ellentmondásos formáját az újkorban. Az emberek együttműködése a társadalomban eszköz létezmódja, így használják fel erőiket, és így bizonyítják lényegüket. E folyamat azonban, eredményeivel együtt, egyben el is idegenedett tőlük, a munkelő és az emberi élet elpazarlásával, háborús állapotaival és a teljesen értelmetlen nyomorral együtt megváltoztathatatlan természeti hatalomként, emberfeletti sorsként jelenik meg számukra. Az aktivitás és a passzivitás, az a priori és az érzéki adat, a filozófia és a pszichológia viszonyának megoldatlan problémája azért

¹³ Uo. *Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe*. 181. biz.

nem szubjektív, hanem dologilag szükségszerű fogyatékos-ság. Hegel felfedezte és kibontotta ezeket az ellentmondásokat, de végül egy magasabb rendű szellemi szféra közegében megbékítette őket egymással. Az általános szubjektum előtti zavartól – amelyet Kant megállapított, de nem tudott helyesen megjelölni – Hegel megszabadult, amennyiben az abszolút szellemet tételezte a legvalóságosabbnak. Az általános szerint már megfelelően kibontakozott, s azzal azonos, ami végbemegy. Az észnek már nem kell kritikusan viszonyulnia önmagához; Hegelnél afirmatívává vált, mielőtt még a valóságot ésszerűként helyeselnénk. A ténylegesen továbbra is fennálló ellentmondások, az egyéneknek a saját maguk teremtette viszonyokkal szembeni tehetetlensége láttán ez a megoldás magánkijelentésnek, a filozófus személyes békekötésének látszik az embertelen világgal.

A tényeknek kész fogalmi rendszerekbe való sorolása, s ez utóbbiak egyszerűsítése vagy megtisztítása az ellentmondásoktól – mint kifejtettük – az általános társadalmi gyakorlat része. A társadalom csoportokra és osztályokra szakadása mellett magától értetődik, hogy a különböző csoportokhoz vagy osztályokhoz tartozó elméleti képződmények különbözőképpen viszonyulnak ehhez az általános gyakorlathoz. Ameddig a feudális társadalomban csak kialakulóban volt a polgári osztály, a vele együtt megjelenő tisztán tudományos elmélet az említett korszakkal szemben messzemenően bomlasztó, a gyakorlat régi formájával szemben agresszív tendenciát képviselt. Az uralkodó embertípust a liberalizmusban jelölte meg. Ma a fejlődést már messze nem a középrétegek határozzák meg, akik az egymás közötti versenyben kénytelenek javítani az anyagi termelés apparátusát és a termékeket, hanem a gazdaság és az állam különböző magas parancsnoki posztjain ülő vezető klikkek nemzeti és nemzetközi el-lentétei. Amennyiben az elméleti gondolkodás nem rendkí-

vül speciális, ezekkel a harcokkal összefüggő célokra – mindenekelőtt a háborúra és a háborús iparra – irányul, csökken az érdeklődés iránta. Kevesebb energiát fordítanak arra, hogy a gondolkodási képességet alkalmazásának fajtájától függetlenül is kialakítsák és továbbfejlesszék.

E különbségek, amelyekhez még sok másikat is hozzáfűzhetnénk, semmit sem változtatnak azon, hogy az emélet hagyományos alakja, az adott megítélése még a legegyszerűbb tudatban is ható öröklött fogalmi és ítélőapparátus segítségével, továbbá az a kölcsönhatás, amely a tények és az elméleti formák között a mindennapi, hivatásos feladatok alapján fennáll, pozitív társadalmi funkciót gyakorol. Ebbe az intellektuális tevékenységbe folynak bele az emberi lét jelenlegi formájának szükségszerűségei és céljai, tapasztalatai és készségei, szokásai és tendenciái. Csakúgy, mint egy anyagi termelési eszköz, lehetősége szerint nemcsak a jelen, hanem egy igazságosabb, differenciáltabb és harmonikusabb kulturális Egész eleme is. Ameddig ez az elméleti gondolkodás nem alkalmazkodik tudatosan külső, a tárgy számára idegen érdekekhez, hanem valóban azokhoz a problémákhoz tartja magát, amelyekkel a tudományág fejlődése nyomán szembekerül, s ezzel összefüggésben új problémákat is felvet, a régi fogalmakat pedig – ahol ez szükségesnek látszik – átalakítja, addig a polgári korszak technikai és ipari teljesítményeit joggal tekintheti saját igazolásának, s biztos lehet önmagában. Ez persze magától értetődően csak hipotézis és nem bizonyosság. Ezt a hipotézisjellegét azonban számos dolog ellensúlyozza. A bizonytalanság nem nagyobb, mint amilyennek mindig lennie kell azoknak a meglevő intellektuális és technikai eszközöknek az alapján, amelyek általában bebizonyították felhasználhatóságukat, s az ilyen hipotézisek felállítására – még ha valószínűségük csekély is – társadalmilag szükséges és értékes teljesítménynek számít,

ami önmagában egyáltalán nem hipotetikus. A hipotézisalkotás, s általában az elméleti teljesítmény olyan tevékenység, amelynek felhasználására a meglevő társadalmi viszonyok között lehetőség nyílik, vagyis kereslet mutatkozik. Amennyiben értékén alul fizetik meg vagy éppen kihasználatlanul hagyják, akkor csak más konkrétabb és esetleg hasznosabb munkák sorsában osztozik, amelyek a gazdaságban veszendőbe mennek. Ezeknek azonban mégis e gazdaság az előfeltétele, s a gazdasági összefolyamathoz tartoznak, ahogyan az a meghatározott történelmi feltételek mellett zajlik. Ennek semmi köze ahhoz a kérdéshez, hogy a tudományos törekvések szigorú értelemben termékenyek-e. A dolgok e rendjében töménytelen úgynevezett tudományos produktum iránt mutatkozik kereslet; ezeket a legkülönbözőbb módokon díjazták; a valóban termelőmunkából származó javak egy részét erre fordítják, anélkül, hogy ezzel a legcsekélyebb mértékben is növelnék saját termelékenységüket. Az egyetemi nagyüzem bizonyos részei üresjáratának, a semmitmondó éleselméjűségnek, a metafizikai és nem metafizikai ideológiaképzésnek éppúgy megvan a társadalmi jelentősége, mint egyéb, a társadalmi ellentétekből származó szükségszerűségeknek, anélkül, hogy a jelenlegi időszakban valóban megfelelnének a társadalom bármifajta említésre méltó többsége érdekeinek. Egyáltalán nem kell termelőnek, vagyis valamely vállalkozás szempontjából értékalkotónak lennie azon tevékenységnek, amely hozzájárul a társadalom adott formáinak létezéséhez. Így is hozzá tarthat ehhez a rendhez, hozzájárulhat lehetőségessé válásához, aminthogy a szaktudományokkal valóban ez a helyzet.

Van aztán egy olyan emberi magatartás,¹⁴ amelynek tárgya

¹⁴ A továbbiakban ezt a magatartást „kritikainak” fogjuk nevezni. A szót itt nem annyira a tiszta ész idealista kritikájának értelmében,

maga a társadalom. Ez a magatartás nem arra irányul, hogy megszüntessen bizonyos visszasságokat, ellenkezőleg: ezek szerinte szükségképpen összekapcsolódnak az egész társadalmi berendezkedéssel. Bár e magatartás a társadalmi struktúrából jön létre, sem tudatosszándékát, sem objektív jelentőségét tekintve nem arra irányul, hogy valami jobban működjön ebben a struktúrában. Sokkal inkább gyanúsak számára a jobb, a hasznos, a célszerű, a termékeny és az értékes e rendszerben érvényesülő kategóriái, és semmiképpen sem olyan tudományon kívüli előfeltételezések, amelyekkel semmit sem tud kezdeni. Míg az egyén rendszerint adottként fogadja el létezésének alapvető meghatározottságait, s így próbál eleget tenni nekik, míg elégedettsége és tisztessége forrásának azt tartja, hogy erejéhez mérten megoldja a társadalomban elfoglalt helyével összefüggő feladatokat, s a részleteket érintő erőteljes bírálatból kötelességszerűen kivegyve részét, addig az említett kritikai magatartás teljességgel híján van annak a vezérfonalnak, amivel a társadalmi élet adott folyamata mindenkit ellát. A kritikai elméletben viszonylagossá válik az egyén és társadalom különválása, amelynek nyomán az egyén természetesként fogadja el tevékenységének kijelölt korlátait. Ez az elmélet az egyes tevékenységek vak együttműködése által meghatározott kereteket, vagyis az adott munkamegosztást és osztálykülönbségeket olyan funkciónak tekinti, amely – lévén, hogy az emberi cselekvésből származik – tervszerű döntésnek és ésszerű célkitűzésnek is alávethető.

A társadalmi egész jelenlegi alakjának kettéhasadtsága a kritikai magatartás szubjektumaiban tudatos ellentmondássá

mint inkább a politikai gazdaságtan dialektikus kritikájának értelmében használjuk, és a társadalom dialektikus elméletének egyik lényeges tulajdonságát jelöli.

alakul. Amennyiben a gazdálkodás jelenlegi módját s az egész ezen alapuló kultúrát az emberi munka termékeként ismerik fel, azon szervezetként, amelyet az emberiség ebben a korszakban saját maga számára kialakított, s amelyre képes volt, annyiban azonosítják magukat ezzel az Egésszel, észként és akaratként ragadják meg; saját világuknak tekintik. Egyben azonban úgy tapasztalják, hogy a társadalom emberen kívüli természeti folyamatokhoz, pusztá mechanizmushoz hasonló, mert a harcon és elnyomáson alapuló kulturális formák nem tanúskodnak egységes, öntudatos akaratról; nem a saját világuk, hanem a tőkéé. Az eddigi történelem tulajdonképpen érthetetlen, csak az egyének és egyes csoportok érthetők meg benne, de ezek sem maradék nélkül, mivel az embertelen társadalomtól való belső függőségük következtében tudatos cselekvésükben még messzemenően mechanikus funkciókat töltenek be. Ellentmondásos ennél fogva minden azonosulás, s ez az ellentmondás jellemzi a kritikai gondolkodásmód minden fogalmát. A munka, az érték és a termelékenység gazdagási kategóriái ily módon számára pontosan azok, amit ebben a rendben jelentenek, s rossz idealizmusnak tekint minden más értelmezést. Egyben azonban a legdurvább hazugságnak tekinti az érvényesség egyszerű elfogadását: a társadalmi életben uralkodó kategóriák kritikai elismerése egyben elítélésüket is tartalmazza. A jelenkor embere önértelmezésének e dialektikus jellege határozza meg végső fokon az ész kanti kritikájának homályosságát is. Az ész mindaddig nem válhat áttekinthetővé önmaga számára, amíg az emberek egy ésszerűtlen organizmus tagjaiként cselekszenek. Az organizmus – mint természetes módon növekvő és elpusztuló egység – a társadalom számára nem valamiféle minta, hanem a lét olyan homályos formája, amelytől meg kell szabadulnia. Egy olyan magatartás, amely erre az emancipációra törekedve az egész meg-

változását tűzi ki célul, természetesen felhasználhatja azt az elméleti tevékenységet, amely a fennálló valóság rendjén belül folyik. Hiányzik azonban belőle az a pragmatikus jelleg, amely a hagyományos gondolkodásnak mint társadalmilag hasznos hivatásos tevékenységnek a sajátja.

Mint már elemeztük, e hagyományos elméleti gondolkodás külsődlegesnek tekinti mind a meghatározott tényállások genezisét, mind a fogalmi rendszerek gyakorlati alkalmazását. Ez az elidegenedés, amely a filozófiai terminológiában érték és kutatás, tudás és cselekvés különválasztásában, valamint egyéb ellentétekben fejeződik ki, megóvjá a tudóst az említett ellentmondásoktól, és szilárd kereteket kölcsönöz munkájának. Úgy tűnik, hogy nincs talaja annak a gondolkodásnak, amely nem ismeri el ezeket a kereteket. Mi más lehet, mint irány nélküli intellektuális játék, kedélyállapotok félig fogalmi kiötlése, félig tehetetlen kifejeződése az az elméleti eljárás, amely nem utolsósorban a tényeknek a lehető legegyszerűbb és legdifferenciáltabb fogalmi rendszerek alapján történő meghatározásával foglalkozik? A tények és az elméletek társadalmi meghatározottságának vizsgálata lehet ugyan kutatási probléma, sőt, az elméleti munka külön területe, de nem látható be, mi az alapvető különbség az ilyenfajta vizsgálódások és más szakszerű törekvések között. Az ideológiakutatás vagy a tudásszociológia, amelyet kiemeltek a társadalom kritikai elméletéből és külön tudományágakká tettek, sem lényegüket, sem becsvágyukat tekintve nem állnak ellentétben a rendszeres tudomány egyéb területeivel. A gondolkodás önmegismerése ezáltal a szellemi álláspontok és a társadalmi helyzet közötti kapcsolatok leleplezésére korlátozódik. A kritikai magatartás szándékai túlmennek az uralkodó társadalmi gyakorlaton; struktúrája ezért bizonyosan nem áll szorosabb rokonságban e társadalomtudományokkal, mint a természettudo-

mányokkal. Ellentéte az elmélet hagyományos fogalmával egyáltalán nem annyira tárgyaik, mint inkább szubjektumuk különbségéből fakad. E magatartás képviselői számára a társadalom munkájából létrejövő tények nem ugyanabban a mértékben külsőek, mint a tudósok számára és egyéb hivatások emberei számára, akik szintén kis tudósokként gondolkodnak. Feladatuk a munka újjászervezése. Ha az észlelésben adott tényállásokat olyan termékeként fogjuk fel, amelyek alapjában emberi ellenőrzés alatt állnak, s legalábbis a jövőben ilyen ellenőrzés alá kell vonni őket, akkor elvesztik pusztán tényszerű jellegüket.

A szaktudós „mint” tudós, külsőnek tekinti a társadalmi valóságot ennek termékeivel együtt, s mint állampolgár, érdekeire politikai cikkek, párttagság vagy jótékony szervezetekben való részvétel és a választások révén ügyel, s e kettőt a személyének egyéb viselkedésmódjait legfeljebb pszichológiai értelmezésen keresztül hozza kapcsolatba egymással. A kritikai gondolkodást ma az a próbálkozás motiválja, hogy meghaladja ezt a feszültséget, s megszüntesse az ellentétet az egyénre jellemző céltudatosság, spontaneitás, ésszerűség valamint a munkafolyamat társadalmi szempontból alapvető viszonyai között. A kritikai gondolkodás emberfogalma mindaddig ellentmond önmagának, ameddig nem jön létre ez az azonosság. Ha az emberhez az ész meghatározta cselekvés illik, akkor az adott társadalmi gyakorlat, amely a létet a részletekig menően alakítja, embertelen, s ez az embertelenség visszahat mindenre, ami a társadalomban történik. Valami mindig külsődleges marad az ember intellektuális és anyagi tevékenysége számára: a természet mint azoknak a tényeknek az összessége, amelyeket a társadalom még nem hajtott uralma alá. Mihelyt azonban ehhez – természetként – egyedül az embertől függő viszonyok, a munka során kialakult kapcsolatok és az ember saját történelmének

menete is hozzákapcsolódik, akkor ez a külsődlegesség nemcsak hogy nem történelemfeletti, örök kategória – a pusztá természet sem az a fenti értelemben –, hanem olyan nyomorúságos tehetetlenség jele, amelyhez alkalmazkodni emberellenes és észellenes dolog.

A polgári gondolkodás olyan, hogy mikor saját szubjektumára reflektál, logikai szükségszerűséggel ismeri fel az önmaga előtt autonómnak látszó egót. Ez lényegét tekintve elvont, s elve a világ ősalapjává, sőt, egyáltalán a világgá fel-fúvódott, a történeستől elzárt individualitás. Ennek közvetlen ellentéte az az érzület, amely a már fennálló közösség problémátlan kifejeződéséhez tartja magát – ilyen például a népi (völkisch) ideológia. Itt komolyan használják a retorikus „mi” kifejezést. A kritikai gondolkodás és elmélete szemben áll mindkettővel. A kritikai gondolkodás nem az elszigetelt egyén, s nem is az egyénekből álló általánosság funkciója. Szubjektuma tudatosan a meghatározott egyén, más egyénnel és csoportokkal való valóságos kapcsolataiban egy meghatározott osztállyal való kölcsönhatásában s a társadalmi egésszel és a természettel való ily módon közvetített összefonódásában. Nem pont, mint a polgári filozófia Énje, ábrázolása a történelmi jelen felépítését jelenti. A tudás és tárgya nem a gondolkodó szubjektumban esik egybe, ennélfogva az abszolút tudás sem innen nyerhető. Ez a látzat, amelynek Descartes óta rabja az idealizmus, szigorú értelemben vett ideológia: a polgári egyén korlátozott szabadsága a teljes szabadság és autonómia alakjában jelenik meg. De az Én, függetlenül attól, hogy pusztán gondolkodik-e vagy más módon is tevékenykedik, önmagában sem bizonyos az áttekinthetetlen, tudattalan társadalomban. Az emberről való gondolkodásban a szubjektum elválik az objektumtól: azonosságuk a jövőben s nem a jelenben rejlik. Az ehhez vezető módszert karteziánus szóhasználattal nevez-

hetjük ugyan megvilágításnak, a valóban kritikai gondolkodásban azonban ez nemcsak logikai, hanem éppen ennnyire konkrét-történelmi folyamatot is jelent. Benne nemcsak a társadalmi struktúra egésze változik meg, hanem általában a teoretikus viszonya is a társadalomhoz, vagyis megváltozik a gondolkodás szubjektuma és szerepe is. A szubjektum, az elmélet és a tárgy viszonyának lényegi változatlanságával kapcsolatos feltevés különbözteti meg a karteziánus felfogást mindenfajta dialektikus logikától.

De hogyan függ össze a kritikai gondolkodás a tapasztalattal? Ha feladata nemcsak az elrendezés, hanem az is, hogy önmagából vegye az elrendezéshez képest transzcendens célokat, a maga irányát, akkor éppen úgy, mint az idealista filozófia, sohasem lép ki önmagából. Ha nem utópikus fantazmagóriákban keres menedéket, akkor a formális szemfényesztésben merül el. Folytonosan kudarcot kellene vallania annak a kísérletnek, hogy megengedett módon gondolatilag határozzon meg gyakorlati célokat. Ha a gondolkodás nem nyugodna bele abba a szerepbe, amelyet számára a fennálló társadalom kioszt, ha nem a hagyományos értelemben kívánja az elméletet úzni, akkor szükségképpen régen leküzdött illúziókhoz kellene visszatérnie. Ennek a gondolatmenetnek az a hibája, hogy a gondolkodást elszigetelten szakjellegű, tehát spiritualisztikus módon fogja fel, ahogyan ez a jelenlegi munkamegosztás feltételeiből következik. A társadalmi valóságban a képzettevékenység sohasem ragad meg önmagától, hanem kezdettől fogva a saját tendenciáival bíró munkafolyamat önállótlan mozzanataként működik. A felemelkedő és hanyatló korok és erők egymással ellentétes mozgásán keresztül tartja fenn, fokozza és bontakoztatja ki az emberi életet. A társadalom történelmi létformáiban az adott szinten termelt élvezeti cikkek bősége mindenkor csupán az emberek kis csoportjának közvetlen

állítani igazi érdekeit s ezáltal az egész társadaloméit is, hanem vezérfonalát a tömegek gondolataiból és hangulataiból merítené, maga is szolgai függőségbe kerülne a fennállóval szemben. Az az intellektüel, aki csak felnéző tisztelettel hirdeti a proletariátus teremtvő erejét, s abban leli örömét, hogy ehhez alkalmazkodjon s ezt dicsőítse, figyelmen kívül hagyja, hogy mikor gondolkodásának passzivitásával megtakarítja magának az elméleti erőfeszítést s azt, hogy gondolkodása révén időlegesen ellentétbe kerüljön a tömegekkel, akkor jobban elvakítja és meggyengíti e tömegeket, mint amilyeneknek lenniük kellene. Saját gondolkodása kritikai, előrehajtó elemként hozzátartozik a tömegek fejlődéséhez. Az a tény, hogy teljesen alárendelik magukat az osztály mindenkorai pszichológiai helyzetének – miközben az osztályban önmagában a változás erejét jelenti –, az említett intellektüeleket azzal a boldogító érzéssel tölti el, hogy egy óriási hatalomhoz kapcsolódnak – innen hivatásos optimizmusuk. Ha ez utóbbi megrendül a legsúlyosabb vereségek időszakában, akkor sok intellektüelt fenyeget az a veszély, hogy az épp olyan talajtalan társadalmi pesszimizmusba és nihilizmusba zuhannak, mint amilyen túlzott optimizmusuk volt. Nem viselik el, hogy éppen a legaktuálisabb, a történelmi helyzetet a legmélyebben megragadó s a leginkább jövőbe mutató gondolkodás bizonyos időszakokban azt vonja maga után, hogy hordozói elszigetelődnek, és önmagukra hagyatkoznak.

Ha a kritikai elmélet lényegében valamely osztály mindenkorai érzéseinek és elképzeléseinek megfogalmazása lenne, akkor semmiféle strukturális különbség nem lenne közte és a szaktudomány között; olyan pszichikus tartalmak leírása lenne, amelyek a társadalom meghatározott csoportjaira jellemzőek – vagyis szociálpszichológia. A társadalom különböző osztályaiban más és más a viszony lét és tudat kö-

zött. Azok az eszmék – az igazságos csere, a szabad verseny, az érdekek összhangja és így tovább –, amelyeknek segítségével a polgárság saját rendjét magyarázza, ha komolyan vesszük és valóban a társadalom elveként gondoljuk végig őket, kimutatják belső ellentmondásukat, s ezáltal e rend ellentétére is utalnak. A polgári öntudat pusztá leírása tehát még nem tartalmazza az igazságot erről az osztályról. A proletariátus tudattartalmainak rendszerezése sem képes igaz képet nyújtani létéről és érdekeiről. Ez sajátos problematikával rendelkező hagyományos elmélet lenne, nem pedig az osztály felszabadulásának intellektuális oldala. Ez akkor is érvényes, ha csak arra kívánnánk korlátozódni, hogy ha nem is általában a proletariátus, de valamelyik haladottabb részének, egy pártnak vagy e párt vezetőségének az elképzeléseit fogadjuk el és hirdessük. A tulajdonképpeni feladatot ilyenkor is a tényekhez a lehető legjobban alkalmazott fogalmi apparátusba való besorolás és regisztrálás jelentené, a teoretikus végső célja pedig a jövőbeli szociálpszichológiai adatok előrelátása lenne. Különálló dolog lenne a gondolkodás, az elmélet felépítése, és különálló tárgya, a proletariátus. Ha viszont a teoretikust s a rá jellemző tevékenységet az alávetett osztállyal együtt dinamikus egységnek tekintjük, s a társadalmi ellentmondások elméleti ábrázolása nemcsak a konkrét történelmi helyzetet fejezi ki, hanem legalább ennyire ösztönző, megváltoztató tényezőként is jelentkezik benne, akkor előtérbe kerül funkciója. Az ellentéteket az osztály fejlettebb részei és az osztályról az igazságot kimondó egyének, valamint e fejlettebb részek, a teoretikusok és az osztály egyéb részei között kölcsönhatások folyamataként kell megértenünk, amelyben a tudat felszabadító erőivel együtt egyben ösztönző, fegyelmező, agresszív erőit is kibontakoztatja. Az ellentét élessége abban mutatkozik meg, hogy mindig lehetségesek feszültségek a te-

javát szolgálta, s ez az életfelfogás jelent meg a gondolkodásban is, ez nyomta rá bélyegét a filozófiára és a vallásra. A mélyben azonban kezdettől fogva forrongott a törekvés, hogy az élvezetet kiterjesszék a többségre is; bármilyen célszerűek voltak is az osztályszervezetek, végezetül minden egyes formájuk meg nem felelőnek bizonyult. A rabszolgák, a jobbágyok és a polgárok lerázták magukról az igát. Ez a törekvés is alakot öltött a kulturális képződményekben. Amennyiben pedig a történelem újabb szakaszán minden egyéntől azt követelik, hogy magáévá tegye az Egész céljait, s sajátjait az Egészben ismerje fel, fennáll annak a lehetősége, hogy a társadalmi munkafolyamat – amelynek fordulópontjain időszakonként uralkodó szerepet játszhat a tömegek kétségbeesése – meghatározott elmélet nélkül és szétszórt erők erődjeként létrejött iránya tudatossá válik és célként jelenik meg. A gondolkodás ezt nem önmagából szövi, hanem inkább saját funkciójává teszi. A történelem folyamán az emberek felismerik tetteiket, és ezáltal megértik a létezésükben rejlő ellentmondást.

A polgári gazdaság azon alapult, hogy miközben az egyének saját boldogságukról gondoskodnak, fenntartják a társadalom életét. Ebben a struktúrában azonban olyan dinamika rejlik, amelynek révén végül is a régi ázsiai dinasztiákra emlékeztető mértékű fantasztikus hatalom halmozódik fel az egyik oldalon, anyagi és intellektuális tehetetlenség a másikon. Az életfolyamat e szervezetének eredeti termékenysége terméketlenséggé és gáttá változik. Az emberek azt a valóságot újítják meg saját erejükkel, amely egyre fokozódó mértékben rabszolgákká teszi őket.

A tapasztalat szerepét illetően mégis van különbség a hagyományos és a kritikai elmélet között. Azok a szempontok, amelyeket mint az emberi aktivitás céljait a történelmi elemzésből nyeri, mindenekelőtt egy ésszerű, az összességnek

megfelelő társadalmi szervezet eszméje, immanens részei az emberi munkának, anélkül, hogy helyes formában jelennének meg az egyének vagy a közszellem előtt. Meghatározott érdek fűződik e tendenciák felismeréséhez és észleléséhez. Marx és Engels tanítása szerint ez szükségképpen létrejön a proletariátusban. A modern társadalomban betöltött helyzete alapján a proletariátus felismeri az összefüggést az embereknek a természettel folytatott harcukban egyre hatalmasabb segédeszközöket nyújtó munka és az elavult társadalmi szervezet állandó megújítása között. A munkanélküliség, a militarizálódás, a terrorista kormányzatok, a tömegek egész állapota már nem csekély technikai lehetőségekben gyökerezik, mint esetleg korábbi korszakokban, hanem a jelen állapotoknak már nem megfelelő termelési viszonyokban. A természet feletti uralom valamennyi szellemi és fizikai eszközének alkalmazását azáltal gátolják meg, hogy az uralkodó viszonyok között partikuláris, egymással versengő érdekekre bizzák őket. A termelés nem az összesség életét szolgálja, hogy így gondoskodik az egyén igényeinek kielégítéséről is, hanem az egyén hatalmi igényeit, s csak szűkösen gondoskodik az összesség életéről. A tulajdon adott rendjében szükségképpen ez lett abból a haladó elvből, hogy elég, ha az egyének önmagukról gondoskodnak.

Ebben a társadalomban azonban a proletariátus helyzete sem garantálja a helyes megismerést. Bármennyire önmagán tapasztalja is az értelmetlenséget mint a szükség és a jogtalanság fennállását és növekedését, társadalmi struktúrájának felülről támogatott differenciálódása, a személyes és osztályérdek csak kivételes pillanatokra megszűnő ellentéte mégis meggátolja, hogy e tudat közvetlenül érvényre jusson. A felszínről a proletariátus számára is másként fest a világ. Az a beállítottság, amely nem lenne képes önmagával is szembe-

oretikus és azon osztály között, amely számára gondolkodása érvényes. Azoknak a társadalmi erőknek az egysége, amelyektől a felszabadítást várhatjuk, egyben – hegeli értelemben – különbségük is, csak olyan konfliktusként létezik, amely állandóan fenyegeti a benne részt vevő szubjektumokat. A teoretikus személyében az egyértelműen megnyilvánul; kritikája nemcsak a fennálló tudatos apologetáival szemben agresszív, hanem ugyanígy ez elhajló, konformista vagy utópisztikus tendenciákkal szemben is a saját soraiban.

Az elmélet hagyományos alakja, amelyből a formális logika egyetlen oldalt ragad meg, a munkamegosztásos termelési folyamat jelenlegi formájához tartozik. Mivel a társadalomnak az eljövendő időszakokban is meg kell küzdenie a természettel, ez az intellektuális technika sem válik lényegtelenné, ellenkezőleg: amennyire csak lehet, fejleszteni kell. Az elmélet mint az új társadalmi formákra irányuló gyakorlat mozzanata azonban nem egy működésben levő mechanizmus egyik fogaskereke. Ha a győzelmek és vereségek mutatnak is halvány analógiát a tudományos hipotézisek igazolódásával és kudarcaival, az ellenzéki teoretikus számára nem adatott meg az a megnyugtató érzés, hogy ezek valamelyik szakághoz tartoznak. Nem dalolhat dicshimnusz, mint Poincaré dalolt, mondván hogy mennyire gazdagodunk minden egyes, elvetni kényszerült hipotézissel.¹⁵ Hivatása a harc, amelyhez gondolkodása is tartozik, nem pedig a gondolkodás, mint valami önálló, a harctól elválasztandó. Magatartásában megtalálunk sok, a megszokott értelemben vett elméleti elemet is – viszonylag elszigetelt tények ismeretét és előrelátását, tudományos ítéleteket, problémafelvetéseket –, amelyek sajátos érdeklődése következtében eltérnek ugyan a szokásostól, logikai formájuk azonban ugyan-

¹⁵ L. Henri Poincaré: i. m. 152. l.

az. A hagyományos elmélet minden további nélkül adottként foghatja fel pozitív szerepét a működőképes társadalomban, az általános szükségletek kielégítéséhez fűződő – természetesen közvetett és áttekinthetetlen – kapcsolatát, az Egész megújuló életfolyamatában való részvételt, mindezekkel a követelményekkel magának a tudománynak nem kell törődnie, mert a tudós társadalmi helyzetén keresztül teljesítésüket jutalmazza és megerősíti. A kritikai gondolkodás mindezt megkérdőjelezi. Igaz, a cél, amelyet a kritikai gondolkodás el kíván érni, vagyis az ésszerű állapot, a jelen ínségén alapul. Az ínség azonban még nem rajzolja fel megszüntetésének képét. Az elmélet, amely megfogalmazza e képet, nem valamely már meglevő valóság szolgálatában működik: csupán e valóság titkát mondja ki. Bármennyire pontosan kimutathatók is fonákságok és csalatkozások minden pillanatban, bármennyire megbosszulhatja is magát minden hiba, a vállalkozás egész tendenciáját, magát az intellektuális cselekvést még akkor sem szentesíti az egészséges emberi értelem, még akkor sem áll mellé a szokás, ha sikert ígérőnek számít. Ezzel szemben azok az elméletek, amelyek a gépgyártásban, a katonai szervezetekben, sőt, akár sikeres mozdídarabokban beválhatnak vagy nem válhatnak be, még akkor is valamilyen egyértelműen körvonalazható fogyasztásra irányulnak, ha – mint az elméleti fizikát – alkalmazásuktól függetlenül dolgozzák ki őket. Ez még akkor is így van, ha e fogyasztás csak a matematikai jelekkel való virtuóz bánásmód örömében állna, amelynek megjutalmazásával a jó társadalom tudtul adná a humanitás iránti érzékét.

Arra azonban nem találunk ilyenfajta példát, hogy miként fogyasztják azt a jövőt, amelyről a kritikai gondolkodás esetében szó van. A jövőbeni társadalomnak mint a szabad emberek közösségének az eszméje – amennyiben ennek el-

érése lehetséges a meglevő technikai eszközökkel – mégis tartalmaz valamit, amihez minden változás közepette ragaszkodnunk kell. Az uralkodó viszonyok között folytonosan reprodukálódik ez az eszme, mégpedig azon belátásként, hogy most megszüntethető a szétszabdaltság és az irracionalitás. De a benne megítélt ténytudóságot, az ésszerű társadalomhoz vezető tendenciákat nem a gondolkodáson túllevő, számára idegen hatalmak hozzák létre, amelyeknek termékében aztán a gondolkodás mintegy véletlenül ismét felismerhetné magát, hanem ugyanaz a szubjektum képzelettel őket, amely meg akarja valósítani a tényeket, a jobb valóságot. A gondolkodás és lét, értelem és érzékiség, az emberi szükségletek és kielégítésük a mai kaotikus gazdaságban rejtélyes és a polgári korszakban véletlennek látszó összhangban állnak egymással; a jövőben ennek az ésszerű szándék és megvalósulás viszonyává kell alakulnia. A jövőért folytatott harc hiányosan tükrözi vissza ezt a viszonyt, amennyiben az egész társadalom alakítására vonatkozó akarat tudatosan hat már az erre vezető elmélet és gyakorlat felépítésében is. A harcolók szervezetében és közösségében már megjelenik valami a jövő spontaneitásából és szabadságából, dacára mindenfajta fegyelemnek, amelynek alapja a győzelem szükségessége. Ahol eltűnik fegyelem és spontaneitás egysége, ott a mozgalom saját bürokráciájának ügyévé válik, olyan színjátékká, amely már a mai történelem repertoárjához tartozik.

Az elérni vágyott jövő elevenléte a jelenben azonban még nem jelent igazolást. A rendező értelem fogalmi rendszerei, a kategóriák, amelyek egymás mellett tartalmazzák a holtat és az élő, a társadalmi, pszichológiai és fizikai folyamatokat, a tárgyak és ítéletek szétdarabolódása az egyes tudományterületek szakágai között – ez az a gondolati apparátus, amely a tényleges munkafolyamattal összefüggésben

bevált és e folyamat részévé csiszolódott. Ez a fogalmi világ alkotja az általános tudatot, olyan alapja van, amelyre hivatkozhatnak képviselői. A kritikai gondolkodás érdekei szintén általánosak, de nem általánosan elismertek. A befolyása alatt létrejövő fogalmak a jelent bírálják. Az osztály, kizsákmányolás, értéktöbblet, profit, elnyomorodás, összeomlás marxi kategóriái olyan fogalmi egész mozzanatai, amelynek értelmét nem a jelenlegi társadalom reprodukálásában, hanem helyes irányban történő megváltozásában kell keresnünk. Ha a kritikai elmélet eljárásai sehol sem önkényesek és véletlenszerűek is, az uralkodó megítélési mód szemében mégis szubjektívek és spekulatívak, egyoldalúak és hasznavehetetlenek. Mivel a kritikai elmélet szembeszegül az uralkodó gondolkodási szokásokkal, egy pártos világ e biztosítékaival, amelyek hozzájárulnak a múlt továbbéléséhez és gondoskodnak az elavult rend ügyleteiről, ezért pártos és igazságtalan.

Mindenekelőtt azonban semmiféle anyagi teljesítményt sem kell felmutatnia. Az a változás, amelyet a kritikai elmélet próbál létrehozni, nem fokozatosan jön létre, hogy ezáltal – ha lassan is – állandóan sikereket érjen el. A többé-kevésbé egyértelmű támogatók számának növekedése, közülük egyesek befolyása a kormányokra, az elméletre pozitívan reagáló vagy legalábbis azt nem törvényen kívül helyező pártok hatalmi helyzete – mindez az emberi együttélés magasabb fokáért folyó harc eshetőségeihez tartozik, nem pedig már e magasabb szint kezdete. Az ilyen sikerek utólag látszatgyőzelmeknek és hibáknak is bizonyulhatnak. Valamilyen trágyázási eljárás a mezőgazdaságban vagy egy orvosi gyógy mód alkalmazása még igen távol állhat az eszményi hatékonyságtól, s mégis nyújthat már valamit. Az ilyen technikai kísérletek alapjául szolgáló elméleteket esetleg más területek sajátos gyakorlatával s az itt tett felfedezésekkel összefüggés-

ben kell finomítani, átdolgozni vagy elvetni, s ilyenkor legalábbis bizonyos mennyiségű munka lenne megtakarítható az eredménnyel kapcsolatban, számos betegség lenne gyógyítható vagy enyhíthető.¹⁶ A társadalom egészének átalakítására törekvő elméleteknek azonban az a közvetlen következménye, hogy éleződik a harc, amelyhez kapcsolódik. Ha közvetve visszavezethetők is az elméletre az anyagi helyzet azon javulásai, amelyek bizonyos csoportok megnövekedett ellenállóképességéből erednek, ezek a csoportok mégsem jelentenek olyan szektorokat a társadalomban, amelyeknek állandó bővüléséből végül is létrejönne az új társadalom. Az ilyen elképzelések félreértik az alapvető különbséget a kettéhasadt társadalmi egész – amelyben az anyagi és ideológiai hatalom feladata a kiváltságok fenntartása – és a szabad emberek egyesülése – amelyben mindenkinek egyforma lehetősége van a kibontakozásra – között. Ez az eszme abban különbözik az elvont utópiától, hogy az emberi termelőerők mai állapota mellett kimutatható valóságos lehetősége. Akárhány tendencia hathat is ebbe az irányba, akárhány átmeneti állapot jön is létre, s bármennyire kívánatosak és önmagukban értékesek lehetnek is az egyes előzmények, történelmi jelentőségük az eszme szempontjából csak akkor derül ki, ha az eszme megvalósult. Ez a gondolkodás annyiban közös a fantáziával, hogy a jövő – természetesen a jelen legmélyebb megértéséből származó – képe olyan korszakokban is meghatározza a gondolatokat és a cselekedeteket, amelyekben a dolgok menete látszólag messze eltávolodik az eszme beteljesülésétől, és minden más tant megalapozottabbnak tüntet fel. Ha a fantázia önkényessége és vélt függetlensége nem is, de makacssága hozzátartozik

¹⁶ Hasonló a helyzet a nemzetgazdaságtani és pénzügyi-technikai belátásokkal és ezek értékelésével a gazdaságpolitikában.

ehhez a gondolkodáshoz. A leghaladóbb csoportokon belül a teoretikusoknak kell táplálniuk ezt a makacsságot. Összhang ezekben a viszonyokban sem uralkodik. Ha az uralkodó osztály teoretikusa esetleg fáradságos kezdetek után viszonylag biztos helyzetbe kerül is, a másik oldalon hol ellenségnek és bűnözőnek, hol világtól idegen utópistának számít, s a vita erről végérvényesen még halála után sem zárul le. Teljesítményének történelmi jelentősége nem önmagáért beszél; inkább attól függ, hogy az emberekért beszél és cselekszik-e. Nem tartozik egy már kész történelmi alakhoz.

Az emberben az évszázadokig tartó realista nevelés alakította ki a képességet azon gondolati aktusok iránt, amelyeket a mindennapi gyakorlat, az üzleti élet, valamint a tudomány megkövetel; a csőd itt gúnyolódáshoz, kudarc-hoz és büntetéshez vezet. Ez az intellektuális magatartásmód lényegét tekintve abban rejlik, hogy felismerik és adott körülmények között önállóan létrehozzák azon hatás bekövetkeztének feltételeit, amely ugyanilyen előfeltételek mellett már minden esetben bekövetkezett. A jó és rossz tapasztalatok, valamint a megszervezett kísérlet nyújt ebben a tekintetben szemléltető oktatást. Itt a közvetlen egyéni önfenntartásról van szó, s a polgári társadalomban az embereknek volt alkalmuk kialakítani az érzéket ez iránt. A kritikai elmélet és gyakorlat tartalmazza az ebben a hagyományos értelemben felfogott megismerést, beleértve a tapasztalat minden fajtáját is. Annak a lényeges változásnak a tekintetében azonban, amelyet célul tűzött ki, mindaddig hiányzik a megfelelő konkrét észlelés, amíg valóban be nem következik. Ha a pudding próbája az, hogy megeszik, akkor itt mindenestre még e próba előtt állunk. Csak nagyon feltételesen vonhatunk párhuzamot hasonló történelmi eseményekkel. Ennélfogva az elmélet egészében az empiriával

szemben jelentősebb szerepet játszik a konstruktív gondolkodás, mint az egészséges emberi értelem életében. Ebben rejlik az egyik oka annak, hogy az osztálytársadalmi kérdésekben jóakaratauk dacára miért mutatkoznak korlátozottak és tehetetlennek olyan emberek, akik az egyes szaktudományokban vagy egyéb hivatásokban rendkívül kiváló teljesítményre képesek. Minden olyan korban, amelyben napirenden voltak a társadalmi változások, veszélyesnek számítottak azok az emberek, akik „túl sokat” gondolkodtak. Ez felveti azt a problémát, hogy általában mi az értelmiség viszonya a társadalomhoz.

A teoretikus, akinek meg kell gyorsítania a jogtalanság nélküli társadalomhoz vezető fejlődést, mint említettük, ellentétbe kerülhet azokkal a nézetekkel, amelyek éppen uralkodó szerepet töltenek be a proletariátusban. Ha nem lenne lehetséges ez a konfliktus, nem lenne szükség elméletre; akiknek szükségük lenne rá, közvetlenül is megszerezhetnék. A konfliktus nem feltétlenül érinti a teoretikus közvetlen osztályhelyzetét; nem függ jövedelmének formájától. Engels üzletember volt. A szakszociológiában, amely osztályfogalmát nem a gazdaság kritikájából, hanem saját megfigyeléseiből meríti, a teoretikus társadalmi hovatartozásáról nem dönt sem a jövedelem forrása, sem elméletének tényleges tartalma, hanem a képzés formális eleme. A nagyobb áttekintés lehetősége hozza létre az „értelmiséget”, vagyis egy külön társadalmi, sőt társadalomfeletti réteget; nem annyira arról az áttekintésről beszélünk, amely a világpiacot ismerő és a kulisszák mögött egész államokat irányító iparmágnásokat jellemzi, hanem arról, amely az egyetemi professzorok, a középszintű állami hivatalnokok, orvosok, ügyvédek sajátja. Ha a kritikai elmélet képviselőjének az a feladata, hogy csökkentse a feszültséget a saját és az elnyomott emberiség belátása között – amelynek érdekében

gondolkodik –, akkor az osztályok fölötti lebegés említett szociológiai fogalma az értelmiség lényegi jellemvonásává, egyfajta előnnyé válik, amelyre büszke lehet. A kategória semlegessége a tudós elvont önmegismerésének felel meg. Ez a szociológia elméletileg is összefoglalja, hogy miként jelenik meg a tudás a liberalizmus polgári fogyasztásában, nevezetesen meghatározott körülmények között felhasználható ismeretként, teljesen függetlenül attól, hogy mi e felhasználás célja. Marx és Mises, Lenin és Liefmann, Jaurès és Jevons szociológiailag egyazon rubrikába tartoznak, ha ráadásul nem felejtjük ki a politikusokat, s a lehetséges tanítványok szerepében szembeállítjuk őket a politikai tudomány művelőivel, a szociológusokkal és filozófusokkal mint a tudás birtokosaival. Ezekről kell azután a politikusoknak megtanulniuk, hogy „ezeket és ezeket az eszközöket” alkalmazzzák, mikor „ilyen és ilyen módon foglalnak állást”; meg kell tanulniuk, vajon gyakorlati állásfoglalásuk egyáltalán képviselhető-e „belső következetességgel”.¹⁷ A társadalmi harcok során munkamegosztás jön létre a történelem menetébe beavatkozó emberek és a szociológiai diagnosztika között, aki kijelöli helyüket.

A kritikai elmélet ellentmondásban áll a szellem e formalista fogalmával, amely alapjául szolgál az értelmiségről alkotott ilyenfajta elképzeléseknek. Szerinte csak egyetlen igazság létezik, és a tisztesség, a belső következetesség, az ésszerűség, a békére, szabadságra és boldogságra való törekvés pozitív jelzői nem alkalmazhatók ugyanabban az értelemben bármely más elméletre vagy gyakorlatra. Minden társadalomelmélet – még az általános szociológiáé is – politikai érdekeket zár magába, s ezek igazságáról nem a látszólag semleges reflexiónak, hanem ismét csak éppen a konkrét

¹⁷ Max Weber: *Állam, politika, tudomány*. Bp., 1970. 151. l.

történelmi tevékenységen belüli cselekvésnek és gondolkodásnak kell döntenie. S egyáltalán félrevezető, hogy az értelmiség úgy tünteti fel magát, mintha elsősorban nehéz gondolati munkára lenne szüksége ahhoz, hogy válasszon a forradalmi, liberális és fasiszta célok és utak között. A helyzet már évtizedek óta nem ezt követeli. Az élcsapatnak a politikai harcban megnyilvánuló okosságra, nem pedig az úgynevezett helyzetével kapcsolatos akadémikus kioktatásra van szüksége. Az értelmiség pártok feletti s ezért elvont felfogása egy olyan időszakban, amelyben Európa szabad erői maguk is dezorientáltak, és megkísérelnek újjáalakulni; amikor minden a saját mozgalmukon belüli árnyalatokon múlik; mikor a vereség, a kétségbeesés és a korrupt bürokrácia szülte közömbösség a meghatározott tartalommal szemben egyesek hősiessége ellenére is a tömegek mindenfajta spontaneitásának, tapasztalatának és megismerésének megsemmisítésével fenyeget – olyan felfogás, amely pusztán elkendőzi a döntő kérdéseket. A szellem liberális. Nem viseli el sem a külső kényszert, sem azt, hogy eredményei bármilyen hatalom akaratahoz alkalmazkodjanak. Mégsem szakad el a társadalom életétől, nem lebeg felette. Amennyiben célja az autonómia, az emberek uralma saját életük és a természet felett, annyiban hatékony erőként ismerheti fel ezt a tendenciát a történelemben. Ha elszigetelten tekintjük, a tendencia megállapítása semlegesnek látszik; ahogyan azonban a szellem nem ismerheti fel érdek nélkül, úgy általános tudattá sem teheti valóságos harc híján. A szellem ennyiben nem liberális. A gondolkodási erőfeszítések, amelyek anélkül, hogy tudatos összefüggésben állnának valamilyen meghatározott gyakorlattal, itt-ott megjelennek, s hol ezt, hol azt tartják ügyüknek – attól függően, hogy a különböző tudományos vagy egyéb feladatok támogatása közül melyik ígér sikert –, hasznos szolgálatokat teljesíthet-

nek egyik vagy másik történelmi tendenciának, de formális helyességük mellett is – van-e olyan bármily fonák elméleti képződmény, amely végül is ne lenne képes eleget tenni a formális helyesség követelményének? – akadályozhatják és elvethetik a szellemi fejlődést. Az értelmiség elvont, szociológiai kategóriaként rögzített fogalma (s az értelmiségnek ráadásul misszionáriusi funkciókat is be kell töltenie) struktúrájánál fogva a szaktudomány hiposztazálása. A kritikai elmélet sem nem „begyökerezett”, mint a totalitáriánus propaganda, sem nem „szabadon lebegő”, mint a liberális értelmiség.

A hagyományos és a kritikai gondolkodás különböző funkciójából adódnak a logikai struktúra különbségei. A hagyományos elmélet legfelső tételei általános fogalmakat határoznak meg, amelyek magukban foglalják a terület valamennyi tényét, – ilyen például a fizikában a fizikai folyamat, a biológiában pedig a szerves történés fogalma. A fogalmak és a tények között találjuk a nemek és fajok hierarchiáját; közöttük mindenütt megfelelő alárendeltségi viszonyok állnak fenn. A tények a nemek egyes esetei, példányai vagy megtestesülései. A rendszer egységei között nincsenek időbeli különbségek. Az elektromosság nem létezik az elektromos mező előtt, s megfordítva: a mező sem az elektromosság előtt, mint ahogy az oroszán mint faj sem létezik az egyes oroszánok előtt. Ha az egyéni megismerésben létezik is időbeli egymásutániség e viszonyokban, ez semmiképpen sem jelenik meg a tárgy oldalán. A fizika már attól is eltávolodott, hogy az általános vonásokat rejtett okokként vagy erőkként fogja fel a konkrét tényekben, s hiposztazálja ezeket a logikai viszonyokat; ezzel kapcsolatban csak a szociológiában uralkodik tisztázatlanság. Ha egyes nemeket hozzácsatolnak a rendszerhez vagy egyéb változtatásokat hajtanak végre, ezt rendszerint nem úgy

fogják fel, hogy a meghatározások szükségképpen túl merevek s nem megfelelőnek kell bizonyulniuk, mert vagy a tárgyhoz fűződő viszony, vagy maga a tárgy változik meg, anélkül, hogy ezáltal elveszítené önmagával való azonoságát. A változásokat ehelyett korábbi megismerésünk hiányos voltából eredeztetik, vagy úgy fogják fel, hogy a tárgy egyes részeit másokkal helyettesítik, mint ahogy a térkép is elavul, mert az erdőket kivágják, új városokat hoznak létre, új határokat vonnak. A diszkurzív vagy értelmi logika így fogja fel az élő fejlődést is. Ez az ember most gyermek, később felnőtt; e logika szerint ez csak annyit jelenthet, hogy van egy azonosként megmaradó szilárd mag: „ez az ember”, amelyet egymás után ruházunk fel a két tulajdonsággal: a gyermek- és a felnőttléttel. A pozitivizmus szerint egyáltalán semmi sem marad azonos, hanem először a gyermek létezik, később pedig a felnőtt; ezek két különböző ténykomplexumot alkotnak. A logika nem képes megragadni azt, hogy az ember fejlődik és mégis azonos marad önmagával.

A társadalom kritikai elmélete – amennyiben a jelenlegi korszakot tárgyalja – éppígy elvont meghatározásokkal kezdődik, a cserén alapuló gazdaság jellemzésével.¹⁸ Az olyan, Marxnál megjelenő fogalmak, mint az áru, érték és pénz, nemfogalmakként funkcionálhatnak például akkor, mikor cserekapcsolatoknak ítéljük a konkrét társadalmi élet kapcsolatait, s a javak árujellegéről beszélünk. Maga az elmélet azonban nem merül ki abban, hogy a fogalmakat hipotéziseken keresztül a valóságra vonatkoztassa. A kezdet már körvonalazza azt a mechanizmust, amelynek révén a

¹⁸ A politikai gazdaságtan kritikájának logikai struktúrájához l. M. Horkheimer: *Zum Problem der Wahrheit*. In: *Kritische Theorie*. Frankfurt a. M., 1968. I. köt., 268. l.

polgári társadalom a feudális szabályozások, a céhrendszer és a jobbágyság megszüntetése után is fennmaradt és nem pusztult el azonnal anarchikus elve következtében. Kimutatja a cserének azt a szabályozó hatását, amelyen a polgári gazdaság alapul. A társadalom és természet közötti folyamat felfogása, amely itt már szerepet játszik, a társadalom egységes korszakának, önfenntartásának eszméje stb. már a történelmi folyamat alapos, a jövő érdeke által vezérelt elemzéséből fakadnak. Az első fogalmi összefüggések és a tények világa közötti viszony lényegében nem a nemek és a példányok viszonya. Az általa megjelölt csereviszony dinamikája következtében ugyanígy uralkodik a társadalmi valóság felett, mint ahogyan mondjuk az anyagcsere messzeemenően uralma alatt tartja a növényi és állati organizmust. A kritikai elméletben is speciális elemeket kell bevezetnünk ahhoz, hogy ettől az alapvető struktúrától eljussunk a differenciált valósághoz. A meghatározások e hozzáfűzése azonban nem az egyszerű levezetés révén történik, mint a szakmai tokba bújt elméletnél – gondoljunk például olyan problémákra, mint a felhalmozott aranytömeg megléte, a társadalom kiterjeszkedése még nem kapitalista területekre, a külkereskedelem. Minden lépéshez inkább embernek és természetnek az az ismerete tartozik, amelyet a tudományok és a történelmi tapasztalatok tartalmaznak. Az ipari technikával kapcsolatos tanítás tekintetében ez magától értetődik. Az emberi reagálások módjainak differenciált ismeretét azonban más irányokban is alkalmazzák az itt tárgyalt gondolati fejlődésben. Az a tétel például, hogy meghatározott feltételek mellett a társadalom legsalsóbb rétegeiben találjuk a legtöbb gyermeket, fontos szerepet játszik annak kimutatásánál, hogy a polgári cseretársadalom miként vezet szükségképpen az ipari tartaléksereg és a válságok által jellemzett kapitalizmushoz. A tétel pszichológiai megalapo-

zása a hagyományos tudományok feladata marad. A társadalom kritikai elmélete tehát az egyszerű árucserre viszonylag általános fogalmak által meghatározott eszméjével kezdődik; ezután az egész rendelkezésre álló tudás előfeltételével, a saját és mások kutatásai nyomán elsajátított anyag felhasználásával kimutatja, hogy a cseregazdaságnak az emberek és dolgok adott és természetesen e gazdaság hatására változó minősége mellett, s anélkül, hogy érvényüket vesztenék saját, a szakközgazdaságtan által leírt elvei, szükségképpen a társadalmi ellentétek éleződéséhez kell vezetnie, ami a jelenlegi történelmi korszakban háborúk és forradalmak felé sodorja a társadalmat.

Az itt említett szükségszerűség, valamint a fogalmak elvontságának értelme egyszerre hasonlít a hagyományos elmélet megfelelő vonásaihoz, és el is tér azoktól. Az elmélet mindkét fajtájában a levezetés szigorúsága azon alapszik, hogy az általános meghatározások összetetalálkozásával kapcsolatos állítás megfelel-e bizonyos tényleges viszonyok összetetalálkozásának. Ha elektromos folyamatról van szó, akkor – mivel az elektromosságnak ilyen és ilyen vonásai vannak – ennek és ennek az esetnek kell bekövetkeznie. Amennyiben a társadalom kritikai elmélete a jelenlegi állapotot az egyszerű csere fogalmából fejleszti ki, valóban tartalmazza ezt a fajta szükségszerűséget, csak hogy az általános hipotetikus forma viszonylag közömbös. Nem az a lényeges, hogy mindenütt, ahol az egyszerű cseretársadalom uralkodik, a kapitalizmusnak ki kell fejlődnie – ha ez egyáltalán igaz –, hanem azon, hogy egyáltalán a cseréből mint alapviszonyból vezessük le ezt a valóságot, Európából kiindulva az egész világot átfogó kapitalista társadalmat, amelyre érvényesnek tartjuk az elméletet. Míg a szaktudományoknak még a kategorikus ítéletei is alapjában véve hipotetikus jellegűek, s ha egyáltalán megengednek létezési

ítéleteket, akkor ezeket csak egyes fejezeteikben, leíró vagy gyakorlati részeikben tűrik meg,¹⁹ addig a kritikai társadalomelmélet egésze egyetlen kibontott létezésítélet. Durván megfogalmazva ez annyit jelent, hogy a történelmileg adott árugazdaság alapformája, amelyen az újkor történelme alapul, s amely magába zárja a korszak belső és külső ellentéteit, kiélezett formában újból és újból megmutatkozik, s a felfelé ívelésnek, az emberi erők kibontakozásának, az egyén felszabadulásának korszaka, az ember természet feletti hatalmának hatalmas kiszélesítése után végül gátjává válik a további fejlődésnek, és az emberiséget új barbárságba taszítja. Ezen az elméleten belül az egyes gondolkodásbeli lépések – legalábbis szándékuk szerint – éppolyan szigorúan követik egymást, mint a levezetések a szaktudományos elméletben, s mindegyikük az említett átfogó létezésítélet felépítésének egy-egy mozzanata. Egyes részeket általános vagy különös hipotetikus ítéletekké alakíthatunk és a hagyományos elméletfogalom értelmében alkalmazhatunk, így például azt, hogy a termelékenység növekedésével a tőke rendszerint elértéktelenedik. Az elmélet számos részében így olyan tételek jönnek létre, amelyek nehezen vonatkoztathatók a valóságra. Abból ugyanis, hogy valamely egységes tárgy egészében történő ábrázolása igaz, csak sajátos körülmények között következtethető, hogy kiragadott részei a maguk el-

¹⁹ Az ítélet formái és a történelmi korszakok között léteznek bizonyos összefüggések, s engedjessék meg, hogy röviden utaljunk ezekre. A kategorikus ítélet a polgárság előtti társadalom tipikus formája; így van, s az ember semmit sem változtathat ezen. A hipotetikus és a diszjunktív ítéletforma különösen a polgári világra jellemző: bizonyos körülmények között bekövetkezhethet ez a hatás, vagy ez történik, vagy nem. A kritikai elmélet viszont megmagyarázza: nem kell így lennie, az emberek megváltoztathatják a létet, s most ennek megvannak a feltételei.

szigeteltségében mennyire felelnek meg a tárgy elszigetelt részeinek. Az a probléma, amely akkor jön létre, mihelyt a kritikai elmélet egyes résztételeit a jelenlegi társadalom egyszeri vagy megismételhető folyamataira kell alkalmazni, nem magának az elméletnek az igazságát érinti, hanem csak azt, hogy mennyire alkalmas a kritikai elmélet haladó célú hagyományos gondolati teljesítményekre. A szaktudományok – különösen a mai nemzetgazdaságtan – képtelensége arra, hogy az általuk kidolgozott szétaprózott kérdésfeltevések láttán hasznot húzzanak belőle, nem egyedül rajtuk, s nem is a kritikai elméleten múlik, hanem e tudományoknak a valóságban betöltött sajátos szerepén.

Mint az imént kifejtettük, a valóságos viszonyokkal kapcsolatos kijelentéseit a kritikai és ellenzéki elmélet is általános alapfogalmakból vezeti le, s e viszonyok éppen ezáltal mutatkoznak szükségszerűnek. Ha a logikai értelemben vett szükségszerűség tekintetében az elméleti struktúrák két fajtája hasonló is, ellentétük rögtön kiderül, mihelyt nem csupán logikai, hanem dologi szükségszerűségről, ugyanazon tényleges folyamatokról van szó. A biológus kijelentése, hogy a növénynek immanens folyamatok következtében el kell hervadnia, vagy hogy bizonyos, az emberi szervezethez tartozó folyamatok szükségképpen a szervezet hanyatlásához vezetnek, nem firtatja, vajon valamifajta hatások nem képesek-e befolyásolni vagy teljesen megváltoztatni e folyamatok jellegét. Ha gyógyíthatónak jelölnek valamilyen betegséget, akkor az, hogy valóban megteszik-e a megfelelő intézkedéseket, szintén magához a dologhoz képest külsődleges, a technikához tartozó, s ezért az elméletben mint olyanban lényegtelen eseménysornak számít. A társadalom felett uralkodó szükségszerűséget ebben az értelemben biológiai-nak lehetne tekinteni, s a kritikai elmélet különös jellegében azért kételkedhetnénk, mert mind a biológiában, mind egyéb

természettudományokban az egyes folyamatokat elméletileg hasonlóképpen konstruálják meg, mint ez a fentiek alapján a társadalom kritikai elméletében történik. A társadalom fejlődése ezáltal meghatározott eseménysornak számítana, amelynek ábrázolásához éppúgy szükség van a különböző területek eredményeinek bevonására, mint ahogy az orvosnak is a tudás különböző ágazatait kell alkalmaznia egy betegség lefolyásának vagy a geológusnak a föld előtörténetének a leírásához. A társadalom ebben a szemléletben olyan individuumként jelentkezik, amelynek megítélésére a szaktudományos elméletek hivatottak.

Bármennyi analógia jelentkezhethet is e szellemi törekvések között, mégis döntő különbség rejlik közöttük a szubjektum és objektum viszonyának, s ezáltal a megítélt történés szükségyszerűségének tekintetében. Azt a dolgot, amivel foglalkozik a szaktudós, saját elmélete egyáltalán nem érinti. Szubjektum és objektum szigorúan elkülönül egymástól, még ha kiderülhet is, hogy az objektív történetet egy későbbi időpontban emberi beavatkozás befolyásolja majd; ez utóbbi a tudományban szintén tényként kell szemlélni. A tárgyi történés transzcendens az elmélethez képest, s szükségképpen független attól: a szemlélő semmit sem változtathat rajta. A társadalom fejlődéséhez azonban hozzátartozik a tudatosan kritikai magatartás. A történelmi folyamatnak mint a gazdasági mechanizmus szükségyszerű termékének a megkonstruálása egyben tartalmazza az ugyanebből a folyamatból létrejövő tiltakozást is e rend ellen, csakúgy, mint az emberi nem önmeghatározásának, tehát egy olyan állapotnak az eszméjét, amelyben az emberek tettei már nem valamilyen mechanizmusból, hanem saját elhatározásaikból következnek. Az eddigi történés szükségyszerűségéről alkotott ítéletből itt vak szükségyszerűségből az értelmes szükségyszerűségbe való átalakulásért folytatott harc következik.

Az elmélet tárgyának elkülönítése az elmélettől meghamisítja a képet, és kvietizmushoz vagy komformizmushoz vezet. Az elmélet minden egyes része feltételezi a fennállóval szembeni, éppen az elmélet által meghatározott irányban folytatott kritikát és harcot.

Az ismeretelméletnek a fizikából kiinduló művelői nem ok nélkül, ha nem is teljes joggal, bélyegezték meg az okok összekeverését az erők hatásával, s cserélték fel az ok fogalmát a feltétellel vagy a funkcióval. A tisztán regisztráló gondolkodás számára ugyanis mindig csak eseménysorok és sohasem erők és ellenerők jelennek meg, aminek alapja természetesen nem a természetben, hanem az említett gondolkodás lényegében rejlik. Ha ezt az eljárást a társadalomra alkalmazzák, akkor létrejön a statisztika és a leíró szociológia, amelyek mindenfajta cél, tehát a kritikai elmélet céljai szempontjából is fontosak lehetnek. A hagyományos tudomány számára vagy minden szükségszerű, vagy egyáltalán semmi sem, attól függően, hogy szükségszerűsége a megfigyelőtől való függetlenséget vagy az abszolút biztos előre látások lehetőségét kívánjuk-e érteni. Mihelyt azonban a szubjektum még gondolkodóként sincs gyökeresen elszigetelve azoktól a társadalmi harcoktól, amelyekben részt vesz, mihelyt a megismerést és a cselekvést nem pusztán külön foglalkozásnak tekinti, akkor más értelmet nyer a szükségszerűség. Ha a szükségszerűséget az ember még nem hajtotta uralma alá és szemben áll vele, akkor egyrészt a természet azon birodalmaként jelenik meg, amely még a jövőbeli széles körű hódítások nyomán sem fog teljesen eltűnni, másrészt pedig az eddigi társadalom arra való képtelenségeként, hogy tudatos és célszerű szervezetben folytasson harcot ezzel a természettel. Itt erőkre és ellenerőkre gondolunk. A szükségszerűség e fogalmának ez a két, egymással összefüggő mozzanata, a természet hatalma és az ember tehetetlensége az

embernek azon az átélt törekvésén alapul, hogy felszabaduljon a természeti kényszer és a társadalmi élet, a jogi, a politikai és a kulturális rend béklyóvá vált formái alól. E mozzanatok egy valóságos törekvéshez tartoznak; ez olyan állapotra irányul, amelyben amit az emberek akarnak, egyben szükségszerű is, s a dologi szükségszerűség az ésszerű uralom alá vont történés szükségszerűségévé válik. A kritikai gondolkodásmód itt említett és más fogalmainak alkalmazhatósága, sőt megértése is saját tevékenységünkhöz és erőfeszítéseinkhez, a megismerő szubjektum akaratahoz kötődik. Kudarccal kell végződnie annak a próbálkozásnak, hogy az ilyenfajta eszmék és kapcsolódásuk módjának hiányos megismerésén pusztán logikai súlyuk növelésével segítsenek, s ezáltal látszólag pontosabb meghatározások, sőt akár valamilyen „egységes nyelv” jöjjön létre. Nemcsak félreértésről, hanem különböző magatartásmódok közötti tényleges ellentétéről van szó. A szükségszerűség fogalma a kritikai elméletben maga is kritikai; feltételezi a szabadságot, ha nem is mint létezőt. Az idealista gondolkodásmódra jellemző elképzelés szerint a szabadság mindig jelen van belső szabadságként még akkor is, mikor az emberek béklyókba verve élnek. E nem teljesen hamis, de téves eszme tendenciáját legeggyértelműbben az ifjú Fichténél látjuk: „Most teljesen meg vagyok győződve arról, hogy az emberi akarat szabad, s hogy létünk célja nem a boldogság, hanem csak a boldogságra méltóság.”²⁰ Itt radikális metafizikai ellentétek és metafizikai iskolák rossz azonosságával találkozunk. A történés abszolút szükségszerűségének állítása végső soron ugyanazt jelenti, mint a valóságos jelenbeli szabadságé: rezignációt a gyakorlatban.

²⁰ Johann Gottlieb Fichte: *Briefwechsel*. Kiadta H. Schulz. I. köt. Lipcse, 1925. 127. l.

Az elmélet és gyakorlat egységének elgondolására való képtelenség s a szükségszerűség fogalmának a fatalisztikus történésre korlátozása ismeretelméletileg gondolkodás és lét karteziánus dualizmusának hiposztazálásán alapul. Ez megfelel mind a természetnek, mind pedig a polgári társadalomnak, hiszen ez utóbbi maga is természeti mechanizmushoz hasonlít. A valóságos hatalommá váló elmélet, egy nagy történelmi átalakulás szubjektumainak öntudata túllép azon a lelki alkaton, amelyet ez a dualizmus jellemez. Amíg a tudósok nemcsak elgondolják, hanem komolyan is veszik ezt a dualizmust, addig nem képesek önállóan cselekedni. Ekkor saját gondolkodásuknak megfelelően gyakorlatilag csak végrehajtják azt, amire a valóság zárt oksági összefüggése meghatározza őket; vagy olyan statisztikai mennyiségek individuális egységeiként jönnek számításba, amelyekben éppen az individuális egység nem játszik szerepet. Mint eszes lények tehetetlenek és elszigeteltek. E tényállás felismerése az első lépést jelentené megszüntetése felé, de csak metafizikus, ahisztorikus alakban jelenik meg a polgári tudatban. A társadalmi forma megváltoztathatatlanságába vetett hitként uralkodik a jelen felett. Reflexióikban az emberek egy olyan hatalmas folyamat pusztá nézőinek, passzív résztvevőinek tekintik magukat, amelyet talán előre lehet látni, de semmi esetre sem lehet uralkodni felette. Nem azokat az eseményeket tekintik szükségszerűnek, amelyeket mi magunk kényszerítünk ki, hanem csupán azokat, amelyeket bizonyos valószínűséggel előre ki tudunk számítani. Ahol – mint a legújabb szociológia számos részében – elismerik is akarás és gondolkodás, szemlélet és cselekvés összemosódását, ez maga is csak a tárgy figyelembe veendő bonyolultságának aspektusából történik. Az összes előforduló elméletet hozzá kell rendelni a vele összefüggő gyakorlati állásfoglalásokhoz és társadalmi rétegekhez. A

szubjektum kivonja magát az ügyből, nincs egyéb érdeke, mint – a tudomány.

Az elméletivel szembeni általános ellenszenv, ami ma át-meg áthatja a közéletet, valójában arra irányul, ami összekapcsolódik a kritikai gondolkodással: a viszonyokat megváltoztató aktivitásra. Azonnal ellenállás mutatkozik, ha az elmélet nem kíván megmaradni annál, hogy a lehető legsemlegesebb, vagyis az élet gyakorlatának adott formái szempontjából elengedhetetlen kategóriákat állapítson meg, és rendezze azokat. Az uralomnak alávetettek túlnyomó többségét az a nem tudatos félelem gátolja, hogy az elméleti gondolkodás fonáknak és feleslegesnek mutathatná a fáradtságos munkával elért alkalmazkodást a valósághoz; a haszonélvezőkben kialakul az általános gyanakvás mindenfajta szellemi önállósággal szemben. Olyan erős a tendencia arra, hogy az elméletet a pozitivitás ellentétéként fogják fel, hogy ez időnként még az ártalmatlan hagyományos elméletet is érinti. Mivel jelenleg a gondolkodás leghaladóbb formája a társadalom kritikai elmélete, s minden következetes intellektuális erőfeszítés, amely törődik az emberrel, értelem-szerűen ebbe az elméletbe torkollik, az általában vett elmélet válik rossz hírűvé. Már minden olyan egyéb tudományos kijelentésnek is szemére vetik, hogy túlzottan elméleti, amelyek a tényeket nem a megszokásosabb kategóriákban, s ahol lehet, a legsemlegesebb formában, a matematikában fogalmazzák meg. E pozitivistá beállítottságnak nem pusztán haladásellenesnek kell lennie. Ha az utóbbi évtizedek éleződő osztályellentétei közepette az uralomnak egyre inkább a tényleges hatalmi gépezetre kell is hagyatkoznia, az ideológia mégsem jelent lebecsülhető összetartó tényezőt az ingataggá vált társadalmi építményben. Abban a jelszóban, hogy a tényekhez kell tartanunk magunkat és el kell vetnünk mindenfajta illúziót, még ma is az elnyomás és a metafizika

szövetségének bizonyos reakcióját látjuk. Mégis hiba volna nem felismerni a lényeges különbséget a XVIII. század és a jelenkor empirista felvilágosítása között. Akkor a régi társadalom keretei között már kialakult az új. A feladat az volt, hogy felszabadítsák a feudális gátak alól a már meglevő polgári gazdaságot, és azt egyszerűen „hagyják működni”. Az e gazdaságnak megfelelő szaktudományos gondolkodásnak éppígy lényegében csupán le kellett ráznia a dogmatikus kötöttségeket ahhoz, hogy a már felismert úton haladhasson. A jelenlegiből a jövőbeli társadalmi formába történő átmenet során viszont az emberiségnek először tudatos szubjektummá kell alakulnia, és aktívan kell meghatároznia saját életformáit. Ha léteznek is már a jövő kultúrájának elemei, mégis a gazdasági viszonyok újjáalakítására van szükség. Az elmélettel szemben táplált differenciálatlanul ellenséges érzület ennél fogva ma akadályt jelent. Ha nem folytatódik az az elméleti erőfeszítés, amely egy ésszerűen megszervezett eljövendő társadalom érdekében a jelenlegit kritikailag átvilágítja és a szaktudományokban kialakult hagyományos elméletek segítségével felépíti, akkor talaját veszti az emberi létezés alapvető megjavításába vetett remény. A pozitivitásra és alárendelésre irányuló követelmény, amely még a társadalom haladó csoportjaiban is tompítja az elmélet iránti érzéket, szükségképpen nemcsak a felszabadulás elméletét, hanem gyakorlatát is érinti.

Az elmélet egyes részei, amelyek a liberális és végül a konszern-kapitalizmus bonyolult viszonyait kísérlik meg levezetni az egyszerű árugazdaság sémájából, nem viseltetnek olyan közömbösen az idővel szemben, mint egy deduktív rendszer lépcsőfokai. Amint az ember számára is fontos emésztési funkció a szervezetek hierarchiájában mintegy teljes meztelenségében mutatkozik meg a kérődző állatok alakjában, úgy a társadalomnak is vannak olyan történelmi

formái, amelyek legalábbis megközelítik az egyszerű áru-gazdaságot. Mint fentebb kifejtettük: a gondolkodás fejlődése nem párhuzamos ugyan a történelmivel, de kettejük viszonya mégis megállapítható. Az elmélet lényegi vonatkozása az időhöz azonban mégsem abban rejlik, hogy a konstrukció egyes részei történelmi szakaszoknak felelnek meg – ebben a tekintetben Hegel *A szellem fenomenológiája* című műve és *Logikája* vagy Marx *A tőkéje* megegyeznek: ugyanazon módszer tanúbizonyságai –, hanem abban, hogy a társadalomról alkotott elméleti létezésítélet állandóan változik, s az ítéletet a történelmi gyakorlattal való tudatos összefüggése határozza meg. Ennek semmi köze ahhoz az elvhez, amely szerint állandóan „meg kell kérdőjelezni” minden meghatározott elméleti tartalmat, és újból és újból előről kell kezdeni mindent – a modern metafizika és vallásfilozófia ennek az elvnek a jegyében harcolt minden következetes elméletalkotás ellen. Nem arról van szó, hogy a kritikai elmélet ma ezt, holnap azt tanítja. Változásai – mindaddig, amíg a korszak nem változik – nem egy teljesen új szemléletbe való átcsapást jelentenek. Az elmélet szilárdsága abból származik, hogy a társadalom minden változása ellenére is azonos marad alapvető gazdasági struktúrája, az osztályviszony a maga legegyszerűbb alakjában, s ezáltal megszüntetésének eszméje is. Az ily módon meghatározott döntő tartalmi vonások a történelmi átcsapás előtt nem változhatnak meg. Azoknak az ellentéteknek a fejlődése, amelyekben a kritikai gondolkodás él, megváltoztatja egyes mozzanatainak egymáshoz viszonyított fontosságát, differenciálódáshoz vezet, és megváltoztatja a szaktudományos ismeretek jelentőségét a kritikai elmélet és gyakorlat szempontjából.

Jelöljük meg közelebbről, mit értünk annak a társadalmi osztálynak a fogalmán, amely rendelkezik a termelés esz-

közei felett. A liberális szakaszban a gazdasági uralom messzemenően összekapcsolódott a termelési eszközök jogi tulajdonával. A magántulajdonosok nagy osztálya társadalmilag is vezető szerepet játszott, s az említett időszak egész kultúráját ez a viszony jellemezte. Mai szemmel nézve az ipar még nagyszámú kisebb, önállóbb vállalkozásra bomlott. Ennek a technikai fejlődési foknak megfelelően a gyárat egy vagy több tulajdonos, illetve közvetlen megbízottaik irányították. A tőkekoncentrációnak és centralizációnak az utóbbi évszázadban a technika kibontakozása által közvetített gyors előrehaladásával párhuzamosan a jogi tulajdonosok nagyrészt kiszorulnak a kialakuló és gyáraikat beolvasztó óriásvállalatok vezetéséből, s ezáltal a vezetés önállósul a jogi tulajdonnal szemben. Megjelennek az iparmágnások, a gazdaság vezetői. Igen sok esetben először még konszernjeikben tartják a tulajdon nagyobb részét. Ma ez már lényegtelené vált, s vannak olyan hatalmas vállalatvezetők, akik egész iparágak felett uralkodnak, de csupán az általuk irányított gyárak csekély részét tartják jogilag is tulajdonukban. Ez a gazdasági folyamat megváltoztatja a jogi és politikai apparátus, valamint az ideológiák működésmódját is. Anélkül, hogy a tulajdon jogi meghatározásában a legcsekélyebb változás menne végbe, a tulajdonosok egyre tehetetlenebbeké válnak az irányítókkal és azok vezérkarával szemben. Az óriásvállalatok eszközei feletti rendelkezés azon folyamat során, amelyet a tulajdonosoknak véleménykülönbségeik közepette erőltetniük kellene, olyan túlsúlyt biztosít a vezetésnek, hogy rendszerint aligha gondolhatunk ellenfeleik győzelmére. A vezetés befolyása, amely először csak az alacsonyabb szintű jogi és adminisztratív szervekre vonatkozhat, végül kiterjed magasabb szintekre, köztük az államra és hatalmi szervezetre is. A tulajdonosi jogcímek pusztá birtokosainak látóköre beszűkül, ahogy elkülönülnek a tényle-

ges termeléstől, és csökken befolyásuk; életfeltételeik és felépésük egyre alkalmatlanabbá teszik őket mértékadó pozíciók betöltésére, s végül az a részesedésük, amelyet a tulajdonból még húznak, anélkül, hogy valóban hozzájárulhassanak növeléséhez, végül is társadalmilag haszontalannak, morálisan pedig kétes értékűnek látszik. Létrejönnek az ezzel és más változásokkal szorosan összefüggő ideológiák a nagy személyiségekről és a termelő és élősködő tőkések közötti különbségekről. A szilárd tartalommal rendelkező és az összességgel szemben önálló jog képzeletét veszít súlyából. Ugyanarról az oldalról, amely brutálisan fenntartja a termelési eszközök feletti magánrendelkezés jogát, az uralkodó társadalmi rendnek ezt a lényegi magvát, indulnak ki azok a politikai tanok is, amelyek szerint el kellene tűnniük a nem produktív tulajdonnak és az élősködő bevételeknek. Amennyiben szűkül a valóban hatalmasok köre, növekszik a tudatos ideológiaalakítás lehetősége, egy olyan kettős igazság létrehozásáé, amelynek nyomán a tudás a beavatottak, megváltoztatott formája pedig a nép előjoga lesz: s növekszik a cinizmus általában az igazsággal és a gondolkodással szemben. A folyamat végállomása a már nem az önálló tulajdonosoknak, hanem az ipari és politikai vezető csoportoknak alávetett társadalom.

E változások érintik a kritikai elmélet struktúráját is. Természetesen nem dől be annak a társadalomtudományokban gondosan táplált látszatnak és illúzióknak, hogy a tulajdon és a profit már nem játszanak olyan döntő szerepet, mint korábban. Egyrészt már korábban sem a társadalmi tényállás lényegének, hanem felületének tekintette a jogi viszonyokat, s tudja, hogy az emberek és dolgok felett továbbra is a társadalom egyik külön csoportja rendelkezik, amely belföldön ugyan kisebb mértékben, világméretben azonban annál elkeseredettebben verseng más gazdasági hatalmi csoportok-

kal. A nyereség ugyanazokból a társadalmi forrásokból ered, s végső soron ugyanazokkal a módszerekkel kell fokozni, mint eddig. Az elmélet ugyanakkor úgy véli, hogy amikor eltűnik minden tartalmilag meghatározott jog – e folyamatot a gazdasági hatalom összpontosítása szabja meg, s a tekintélyelvű állam viszonyai közepette teljesedik ki –, az ideológiával együtt eltűnik egy kulturális tényező is, amelynek nem csupán negatív, hanem pozitív oldala is van. Ha az elmélet figyelembe veszi ezeket a vállalkozók osztályának belső struktúrájában bekövetkezett változásokat, más fogalmi is differenciálódnak. A kultúra függősége a társadalmi viszonyoktól e változásokkal együtt feltétlenül részletekbe menően átalakul, ha a társadalom egészen tekintethető. Az egyének politikai és morális felfogását a liberális korszakban is levezethettük gazdasági helyzetükből. A nyílt jellem megbecsülése, az adott szó megtartása, az önálló ítéletalkotás stb. a viszonylag önálló s egymással szerződésen keresztül kapcsolatba lépő gazdasági szubjektumok társadalmára jellemző. E függőség azonban pszichológiailag messzemenően közvetett volt, s maga a morál is – az egyénben betöltött funkciója következtében – egyfajta szilárdságra tett szert. (Az az igazság, hogy a gazdaságtól való függőség e morál felett is uralkodott, természetesen azonnal kiderült, mihelyt a liberális polgárság gazdasági pozícióinak a közelmúltban bekövetkezett veszélyeztetésével szabadságszerető lelkülete is elpárolgott.) A monopolkapitalizmus viszonyai között azonban véget ér az egyén ilyen viszonylagos önállósága is. Az egyénnek már nincsenek saját gondolatai. A tömeghitek – amelyekben valójában senki sem hisz – tartalma a gazdaságban és az államban uralkodó bürokráciák közvetlen terméke, s követők ennyiben csupán atomizáltak, ennélfogva nem igazi érdekeiket követik; a gazdasági mechanizmus pusztá funkcióiként működnek. Ezért megváltozott a

kultúra gazdaságtól való függésének fogalma. E fogalmat a tipikus individuum megsemmisítése nyomán mintegy vulgármaterialistább módon kell érteni, mint korábban. A társadalmi jelenségek magyarázata egyszerűbbé és egyben bonyolultabbá válik. Egyszerűbbé, mert a gazdaság közvetlenebbül és tudatosabban határozza meg az embereket, eltűnőben van a kulturális szférák viszonylagos ellenállóereje és szubsztancialitása; s bonyolultabbá, mert a szabadjára engedett gazdasági dinamika, amely a legtöbb egyént pusztító közeggé alacsonyítja, gyors ütemben egyre újabb és újabb alakzatokat és viszonyokat hoz létre. Még a társadalom haladó részei is elbátortalanodnak, s hatalmába keríti őket az általános tanácstalanság. Az igazság fennállása is a valóság helyzetéhez kapcsolódik. A XVIII. századbeli Franciaországban egy gazdaságilag már fejlett polgárságot tudott maga mögött. A késő kapitalizmus viszonyai között, a munkások a tekintélyelvű államok elnyomó apparátusával szembeni tehetetlensége idején, az igazság csodálatra méltóan kicsiny csoportokhoz menekült, amelyeknek terrortól tizedelve kevés idejük marad az elmélet pontosabbá tételére. Ebből a sarlatánok profitálnak, s a nagy tömegek általános intellektuális állapota gyorsan hanyatlik.

Az elmondottaknak nyilvánvalóvá kellene tenniük, hogy a társadalmi viszonyok tartós átalakítása, amely közvetlenül a gazdasági fejlődés következménye, s először az uralkodó réteg felépítésében nyer kifejezést, nem pusztán a kultúra egyes ágazatait, hanem a gazdaságtól való függésük értelmét s ezáltal az egész koncepció döntő fogalmait érinti. A társadalmi fejlődés e hatása az elmélet struktúrájára az elmélet legsajátabb tudáskészletéhez tartozik. Az új tartalmak ennél fogva nem mechanikusan járulnak hozzá a már adott részekhez. Mivel az elmélet egységes egész, amelynek tulajdonképpeni jelentőségét csak a jelenlegi helyzetre való

vonatkozása adja, ezért olyan fejlődésen megy keresztül, amely éppoly kevésbé szünteti meg alapjait, mint amilyen kevésbé változik meg a benne reflektált tárgy, a jelenlegi társadalom lényege is, legújabb átalakulásai következtében. Még a látszólag legtávolabb eső fogalmak is részei a folyamatnak. Azok a logikai nehézségek, amelyeket az értelem minden, eleven egésznek tükröző gondolatban felfedez, elsősorban ezen a sajátosságon alapulnak. Ha egyes fogalmakat vagy ítéleteket kiemelünk az elméletből, s összehasonlítjuk őket egy korábbi felfogásból elszigetelt fogalmakkal és ítéletekkel, akkor ellentmondásokra bukkanunk. Ez éppúgy érvényes az elmélet történelmi fejlődésszakaszainak mint egészeknek egymáshoz való viszonyára, mint az elméleten belüli logikai lépcsőfokokra. A vállalkozás és a vállalkozó fogalmában minden azonosság mellett különbség is rejlik, mégpedig annak megfelelően, hogy a polgári gazdaság első formájának ábrázolásából vagy a kibontakozott kapitalizmus tanából vettük-e, vagy a politikai gazdaságtan azon kritikájából, amely a XIX. században a liberális gyárost, a XX.-ban pedig a monopoltőkést tartotta szem előtt. A vállalkozó képzeete éppolyan fejlődésen megy keresztül, mint maga a vállalkozó. Az elmélet önmagukban tekintett részeinek ellentmondásai tehát nem tévedésekből vagy elhanyagolt meghatározókból származnak, hanem abból, hogy az elméletnek olyan történelmileg változó tárgya van, amely minden meghasadtsága ellenére mégis egyetlen tárgy. Az elmélet nem halmoz fel hipotéziseket az egyes társadalmi események menetéről, hanem az egész kibontakozó képét, a történelmivé tett létezésítéletet hozza létre. Hogy mi volt a vállalkozó, sőt, általában a polgári ember, hogy jelleme a racionalista jelleggel együtt épp ilyen mértékben tartalmazza a jelenlegi középosztályok tömegmozgalmaiban uralkodó szerepet betöltő irracionalizmust, az a polgárság eredeti gaz-

dasági helyzetére vezethető vissza, s az elmélet alapfogalmaiban fejeződik ki. De ebben a differenciált formában maga ez az eredet is csak a jelen harcaiban válik láthatóvá, mégpedig nemcsak azért, mert e formában a polgárság változásokon megy keresztül, hanem azért is, mert ezzel összefüggésben az elméleti szubjektum érdekei és figyelme más hangsúlyokat kap. Így megfelelhet valamilyen rendszeres érdeklődésnek, és nem is feltétlenül teljesen haszon nélkül való, ha osztályozzuk és egymás mellé állítjuk a függőség, az áru, az osztály, a vállalkozás stb. különböző fajtáit, ahogyan ezek az elmélet logikai és történeti szakaszaiban előfordulnak. Mivel értelmük végső soron mégiscsak az egész gondolati konstrukcióval összefüggésben válik világossá, amelynek mindig alkalmazkodnia kell az új helyzetekhez, ezért a kritikai elméletből kiragadt fogalmak fajtáinak, alfajainak, meghatározásainak és specifikációinak ezek a rendszerei általában még egyéb szaktudományok fogalomkészletének értékével sem rendelkeznek; ez utóbbiakat ugyanis legalább a mindennapi élet viszonylag homogén gyakorlatában alkalmazni lehet. S egyáltalán problematikus vállalkozás, ha szociológiává kívánjuk átalakítani a társadalom kritikai elméletét.

A gondolkodás és idő viszonyának itt említett kérdése természetesen különleges nehézséggel kapcsolódik össze. Lehetetlen ugyanis arról beszélni, hogy egy helyes elmélet a szó tulajdonképpeni értelmében megváltozik. Ha ilyen változásról beszélünk, akkor már feltételeztünk valamilyen elméletet, amely ugyanezzel a problémával viaskodik. Mindenki csak a történelmi pillanat szubjektuma lehet. Ha az igazság állandóságáról vagy változtathatóságáról beszélünk, akkor ennek szigorúan véve csak polemikus értelme van. Az abszolút, történelemfeletti szubjektum feltételezése ellen irányul, vagy a szubjektumok felcserélhetősége ellen, amely

szerint a jelenlegi történelmi pillanaton túl tetszés szerint bármely másikba valóban behelyettesíthetjük magunkat. Itt nem követhetjük nyomon, hogy ez mennyiben lehetséges vagy lehetetlen. Mindenesetre a kritikai elmélettel nem egyeztethető össze az az idealista hit, hogy maga is valamiképpen túlmutat az emberen, sőt, még növekszik is. A dokumentumoknak van történetük, az elméletnek azonban nincs sorsa. Az a kijelentés, hogy meghatározott mozzanatokkal egészül ki, hogy a jövőben alkalmazkodnia kell az új helyzetekhez, anélkül, hogy lényegi tartalma megváltozna, mindez az elméletnek ahhoz a formájához tartozik, amelyben ma létezik, és próbálja meghatározni a gyakorlatot. Az emberek, akik elgondolják, egészsként gondolják el, és ennek az egésznek megfelelően cselekszenek. A szubjektumokkal szemben önállósult igazság állandó növekedése, a tudományok haladásába vetett bizalom korlátozottan csak a tudásnak arra a funkciójára vonatkozhat, amely egy jövőbeli társadalomban is szükséges marad – a természet feletti uralomra. Természetesen ez a tudás is a meglevő társadalmi totalitáshoz tartozik. Az időtartamával és változásaival, nevezetesen a gazdasági termelés és újratermelés ismert formáinak folytatódásával kapcsolatos kijelentések előfeltétele itt bizonyos értelemben tényleg egyet jelent a szubjektumok felcserélhetőségével. Az a tény, hogy a társadalom osztályokra bomlik, e téren nem hiúsítja meg a szubjektumok egymással való azonosulását. A tudás itt maga is dolog, amelyet az egyik nemzedék tovább ad a másiknak; ha élni kívánnak, szükségük van rá. A hagyományos tudomány művelője ebben a tekintetben is nyugodtan hajthatja álomra fejét.

A társadalomnak egy radikális átalakulás jegyében történő megkonstruálása – amely átalakulás még egyáltalán nem állta ki tényleges lehetőségének próbáját – ezzel szemben nem rendelkezik azzal az előnnyel, hogy közös lenne sok

szubjektum számára. A törekvés egy kizsákmányolás és elnyomás nélküli állapotra, amelyben valóban létezik az átfogó szubjektum azaz az öntudatos emberiség, s amelyben egységes elméletalkotásról, az egyének felett álló gondolkodásról beszélhetünk, még nem jelenti ennek az állapotnak a megvalósulását. A kritikai elmélet lehető legszigorúbb továbbadása természetesen történelmi sikerének egyik feltétele; ez azonban nem a bevett gyakorlat és a rögzített viselkedésmódok szilárd talaján megy végbe, hanem az átalakulásra irányuló érdek közvetítésével; ez utóbbi ugyan szükségképpen újratermelődik az uralkodó igazságtalansággal, de magának az elméletnek kell alakítania és irányítania, s egyúttal ismét visszahat az elméletre. E hagyomány hordozóinak körét nem szerves vagy szociológiai törvényszerűségek határolják körül és újítják meg. Nem a biológiai vagy végrendeleti örökség hozza létre és tartja össze, hanem az összekötő kapocsként működő megismerés, s ez csupán a hagyomány hordozóinak jelenlegi, nem pedig jövőbeli közösségeért kezekszik. El van ugyan látva minden logikai kritérium pecsétjével, de mégis egészen a korszak végéig nélkülözi a győzelem nyújtotta megerősítést. Egészen addig tart a harc is helyes felfogásáért és alkalmazásáért. Az a változat például, amelyet a propagandaapparátus és a többség követ, ettől még nem a jobbik. Az általános történelmi változás előtt az igazság a számszerűleg csekély egységek oldalán lehet. A történelem arra tanít, hogy ezek a csoportok, amelyeket még a társadalom ellenzéki része is alig méltat figyelemre, s törvényen kívül helyez, de amelyek ennek ellenére tántoríthatatlanul követik céljaikat, mélyebb belátásuk alapján a döntő pillanatban a csúcsra kerülhetnek. Ma, amikor a fennálló Egész hatalma mindenfajta kultúra elvetésére és a legsötétebb barbárságra törekszik, amúgy is elég szűkre szabott a valódi szolidaritás köre. Az ellenfelek, a hanyat-

lás ezen időszakának urai természetesen sem nem hűségesek, sem nem szolidárisak. Az ilyen fogalmak alkotják a helyes elmélet és gyakorlat mozzanatait. Ha elszakítjuk őket ettől az elmélettől, akkor éppúgy elvesztik jelentőségüket, mint valamilyen eleven összefüggés valamennyi része. Igaz, hogy egy rablóbandán belül is kifejlődhetnek az emberi közösség pozitív vonásai, de ez a lehetőség mindig annak a tágabb társadalomnak a fogyatékosására utal, amelyen belül a banda létezik. Egy teljesen igazságtalan társadalomban a bűnözőknek nem kell feltétlenül emberileg is alacsonyabb értékűeknek lenniük, a teljesen igazságos társadalomban viszont egyben embertelenek is lennének. Az emberségről alkotott egyes ítéletek csak összefüggéseikben nyerik el helyes értelmüket. A kritikai elméletnek mint egésznek nincsenek általános kritériumai; ez utóbbiak ugyanis mindig az események ismétlődésén s ezáltal az önmagát újratermelő totalitáson alapulnak. S éppígy olyan társadalmi osztály sem létezik, amelynek helyesléséhez tarthatnánk magunkat. A jelenlegi viszonyok között ideológiailag beszűkülhet és korrumpálódhat valamennyi réteg tudata, bármennyire az igazság felismerésére rendeltettek is helyzetük alapján. A kritikai elméletek egyes lépései beláthatósága s elemeinek a leghaladóbb hagyományos elméletekkel való összhangja ellenére is egyetlen specifikus instanciája, hogy a társadalmi jogtalanság megszüntetésére irányuló érdekekhez kapcsolódik. E negatív megfogalmazás az ész idealista fogalmának elvontan kifejezett materialista tartalma. Egy olyan történelmi időszakban, mint a jelenlegi, az igazi elmélet nem annyira afirmatív, mint kritikai, mint ahogy a neki megfelelő cselekvés sem lehet „termékeny”. A humanitás jövője ma a kritikai magatartás létezésétől függ. A kritikai magatartástól, amely természetesen magában rejti a hagyományos elméletek és elmúló kultúránk elemeit is. Az a tudomány, amely képzelt

önállóságában transzcendensként szemléli annak a gyakorlatnak az alakulását, amelyet szolgál és amelyhez tartozik, s beéri a gondolkodás és cselekvés különválasztásával, már lemondott a humanitásról. A gondolkodói tevékenység kiütköző jege, hogy maga határozza meg, mit kell tennie és szolgálnia, mégpedig nem egyes darabjaiban, hanem totalitásban. Legsajátabb tulajdonsága utal ezért a történelmi változásra, az igazságos állapot létrehozására az emberek között. Miközben ma hangosan kiáltanak „társadalmi szellem” és „népközösség” után, napról napra mélyül az ellentét egyén és társadalom között. Egyre elvontabbá válik a tudomány önmegettartóztatása. A gondolkodás konformizmusa, a ragaszkodás ahhoz, hogy a gondolkodás szilárd hivatás, magába zárt birodalom a társadalom egészen belül, feláldozza a gondolkodás sajátos lényegét.

*Utóhang**

Cikkemben két megismerési mód közötti különbségre utaltam: az egyik alapja az *Értekezés a módszerről*, a másiké a politikai gazdaságtan marxi kritikája. A hagyományos, Descartes által megalapított értelemben vett elmélet, abban a formában, amely a szaktudományok minden műhelyében elevenen hat, a tapasztalatot olyan kérdésfeltevések alapján szervezi meg, amelyek az életnek a jelenlegi társadalmon belüli újratermelésétől adódnak. A tudományágak rendszerei olyan formában tartalmazzák az ismereteket, amely őket az adott körülmények között a lehető legtöbb alkalommal teszi felhasználhatóvá. A tudomány számára külsőnek számít a

* Megjelent a *Zeitschrift für Sozialforschung* VI. évf. 3. füzetében. Párizs, 1937.

problémák társadalmi genezise, azok a valóságos helyzetek, amelyekben a tudományt felhasználják, s a célok, amelyek érdekében a tudományt alkalmazzák. A társadalom kritikai elméletének tárgyai ezzel szemben az emberek mint összes történelmi életformájuk termelői. A valóságos viszonyokat, amelyekből a tudomány kiindul, nem olyan adottságoknak tekinti, amelyek pusztán megállapíthatók és a valószerűség törvényei szerint kiszámíthatók lennének. A mindenkori „adott” nem egyedül a természettől függ, hanem attól is, hogy az ember mennyire uralkodik a természet felett. Az észlelés tárgyai és fajtája, a kérdésfeltevés és a válaszadás értelme az emberek tevékenységéről és hatalmuk fokáról tanúskodnak. A látszólag végső tényeknek, amelyekhez a szaktudásnak tartania kell magát, az emberi létrehozásra való vonatkozását tekintve a társadalom kritikai elmélete megegyezik a német idealizmussal; ez Kant óta a tények tisztelete és az ehhez kapcsolódó társadalmi konformizmus ellen juttatta érvényre ezt a dinamikus mozzanatot. „Aho- gyan a matematikában – mondja Fichte²¹ –, úgy van ez az egész világnézetben; a különbség csak annyi, hogy mikor a világot megkonstruálják, nem vagyunk tudatában e konst- ruálásnak, mert az csak szükségszerű, de nem szabad.” E gondolat általánosan elterjedt volt a német idealizmusban. De szelleminek tartotta azt a tevékenységet, amely az adott anyagon megnyilvánul; e tevékenység az empirián túli ma- gánvaló tudathoz, az abszolút Énhez, a szellemhez tarto- zott, ennél fogva homályos, tudattalan, irracionális oldalá- nak meghaladása elvileg a személy benső oldalára, az érzü- letre esett. A materialista felfogás szerint viszont az említett alapvető tevékenység a társadalmi munka, amelynek osztály-

²¹ Johann Gottlieb Fichte: *Logik und Metaphysik*. In: *Nachgelassene Schriften*. II. köt. Berlin, 1937. 47. l.

formája az emberi reagálások minden módjára, így az elméletre is rányomja bélyegét. Azon folyamatok racionális áthatása, amelyekben létrejön a megismerés és ennek tárgya, valamint a tudat ellenőrzése alá helyezésük, ennél fogva nem tisztán szellemi téren játszódik le, hanem meghatározott valóságos életformákért folyó harccal esik egybe. Ha az elméletek létrehozása hagyományos értelemben az adott társadalom egyik, más tudományos és egyéb tevékenységektől elhatárolt hivatása, s semmit sem kell tudnia azokról a történelmi célkitűzésekről és tendenciákról, amelyekkel az ilyen hivatás összefonódik –, akkor a kritikai elmélet kategóriáinak kialakítása során és előrehaladásának minden szakaszában egészen tudatosan követi az emberi tevékenység észszerű megszervezésére irányuló érdeket, amelynek megvilágítása és igazolása saját magának is feladata. Számára ugyanis nemcsak azok a célok fontosak, amelyeket a meglevő életformák kijelölnek, hanem az emberek, valamennyi lehetőségükkel együtt.

A kritikai elmélet ennyiben éppenséggel a filozófiát őrzi meg a német idealizmus örökségéből. Nem valami fajta kutatási hipotézis, amely az uralkodó elméleti szakmában igazolja hasznát, hanem elválaszthatatlan mozzanat abban az emberi erőfeszítésben, amelynek célja az ember szükségleteit és erőit kielégítő világ létrehozása. Bár a kritikai elmélet kölcsönhatásban áll a szaktudományokkal, amelyeknek haladását állandóan figyelemmel kell kísérnie, s amelyekre évtizedek óta felszabadító, ösztönző befolyást gyakorol, célja sohasem egyszerűen a tudás gyarapítása, hanem az ember felszabadítása az öt rabságban tartó viszonyok alól. Ebben megegyezik a görög filozófiával, nem annyira a rezignáció hellenisztikus időszakával, hanem e filozófia Platón és Arisztotelész nevével fémjelzett virágkorával. A sztoikusok és epikureusok filozófiájuk politikai elgondolásának kudarca

után visszavonultak az individualista gyakorlat tanaihoz. Az új dialektikus filozófia szilárdan vallja azt a felismerést, hogy az egyének szabad fejlődése a társadalom ésszerű berendezkedésétől függ. Amennyiben a jelenlegi állapotok alapjait kutatja, akkor a gazdaság kritikájává válik.

A kritika azonban mégsem azonos tárgyával. A filozófiából nem kristályosodott ki valamiféle nemzetgazdaságtan. Napjaink matematikai nemzetgazdaságtanának görbéi épp olyan kevésbé képesek megőrizni a lényegessel való összefüggést, mint a pozitivista vagy egzisztencialista szakfilozófia. Az említett tudományágak fogalmai elvesztették kapcsolatukat a kor alapvető viszonyaival. Ha a szigorú vizsgálat mindenkor a struktúrák elszigetelését kívánta is meg, akkor ennek vezérfonalát ma már – Adam Smithtől eltérően – nem tudatos és továbbhajtó történelmi érdekek alkotják; a modern elemzések már nem részei a megismerés, a valóságos történelemre irányuló egészének. Másoknak, egy későbbi időszaknak vagy a véletlennek engedik át, hogy kapcsolatot teremtsen a valósággal vagy bármiféle céllal. Mindaddig, amíg társadalmilag kereslet mutatkozik irántuk, és elismerik őket, addig a tudományok nem nyugtalankodnak emiatt, esetleg más tudományterületeknek, például a szociológiának és a szakfilozófiának engedik át a gondot; ez utóbbiak viszont a maguk részéről ugyanezt teszik. A társadalomban döntő erőket, a mindenkori uralmat ezzel hallgatólagosan – mint értelmük és értékük bírása – maga a tudomány igazolja, és tehetetlennek nyilvánítja a megismerést.

A modern szaktudományoktól eltérően azonban a társadalom kritikai elmélete a gazdaság kritikájaként is filozófiai jellegű maradt; tartalmát a gazdaságban uralkodó fogalmak ellentétükbe való átcsapása alkotja, az igazságos cseréé a társadalmi igazságtalanságok elmélyülésébe, a szabad gazdaságé a monopóliumok uralmába, a termelőmunkáé a ter-

melést akadályozó viszonyok megrögződésébe és a társadalom életének fenntartásáé a népek elnyomorodásába. Itt nem annyira arról van szó, ami azonos marad, hanem inkább annak a korszaknak a történelmi mozgásáról, amelynek véget kell vetni. A *tőke* elemzései nem kevésbé pontosak, mint a bírált nemzetgazdaságtanéi, de még az elszigetelt, periodikusan ismétlődő folyamatok legszubtilisabb kiszámítása során is az előrehajtó motívum az egész történelmi folyamat megismerése marad. A tisztán szakszerű szemlélettel szemben nem valamilyen sajátosan filozofikus tárgy jelenti a különbséget, hanem az egész társadalom tendenciáinak figyelembevétele, amely még a legelvontabb logikai és gazdasági megfontolások során is döntő szerepet játszik.

A kritikai elmélet filozófiai jellege nem egyedül a nemzetgazdaságtannal, hanem a gyakorlati ökonomizmussal szemben is jelentkezik. A legkülönbözőbb helyeken szavakban átvették és reakciós frázissá torzították a liberalizmus harmonikus illúziói elleni harcot, a benne rejlő ellentmondások és szabadságfogalma elvont jellegének felfedését. Éppen azok szavalnak arról, hogy a gazdaságnak szolgálni kellene az embert ahelyett, hogy uralkodna felette, akik gazdaságon már régóta csupán saját megbízóikat kívánnák érteni. Ott dicsőítik az összességet és a közösséget, ahol ezek szó szerinti értelmükben, tehát az egyénnel kizárólagos ellentétben el sem gondolhatók; egy szintre helyezik őket azzal az elavult renddel, amelyet képviselnek. A „szent önzés” és a képzelt „népközösség” életérdekeinek fogalmában az uralkodó szerepet játszó csoportok hataloméhségével cserélik össze a valóságos ember korlátlan kibontakozásra és boldog létezésre irányuló érdekét. A rossz gyakorlat vulgármaterializmusát – s a dialektikus materializmus ezt a gyakorlatot bírálja – idealista frázisok leplezik, amelyeknek áttekinthetősége vonzerőt gyakorol legmegbízhatóbb követőire; így vált

a korszak igazi vallásává.²² Ha a szakgondolkodás serény konformizmusában elvet minden belső kapcsolatot az úgynevezett értékítéletekkel, és tántoríthatatlan tisztasággal végzi el megismerés és gyakorlati állásfoglalás különválasztását, akkor a hatalom birtokosainak nihilizmusa a valóságban brutális módon komolyan vette ezt az illúziótlanságot. Szerinte az értékítéletek vagy a nemzeti költészethez, vagy a faji alapon szervezett népbíróság elé tartoznak, de semmi képpen sem a gondolkodás fórumára. A kritikai elmélet, amelynek célja minden egyén boldogsága, ezzel szemben a tekintélyelvű államok tudományos kiszolgálóitól eltérően nem nyugszik bele a nyomor további fennmaradásába. Az ész önszemlélete, ami a régebbi filozófiában a boldogság legfelső foka volt, az újabb gondolkodásban a szabad, önmagát meghatározó társadalom fogalmába csapott át; eközben annyit megőriz az idealizmusból, hogy az embernek mégiscsak más lehetőségei is vannak, mint hogy beleolvadjon a fennállóba, hatalmat és profitot halmozzon fel.

A kritikai elmélet egyes mozzanatai fonák értelemben jelennek meg ellenfeleinek elméletében és gyakorlatában, de a fejlett európai országok összes haladó törekvésének veresége óta a zavar az elmélet védelmezői között is terjed. A közvetlen cél valóban azoknak a társadalmi viszonyoknak a megszüntetése, amelyek jelenleg akadályozzák a fejlődést. A megszüntetés azonban dialektikus fogalom. Az

²² A hit tartalma és formája nem közömbös egymás iránt. Amiben hisznek, az visszahat az igaznak tartás aktusára. A népi (völkisch) ideológia tartalmait, amelyek ellentétesek a szellem állapotával az ipari világban, nem igazságként tudják. Még a legnagyobb függőségben levő emberek is csak a felületes gondolkodásban táplálják e tudást, s tulajdonképpen mindenki tudja, miről van szó. Ha a hallgatóság megérti, hogy a szónok nem hisz abban, amit mond, hatalma ettől csak növekszik. Sütkéreznek aljasságában. Persze ha a viszonyok nagymértékben rosszabbodnak, akkor felbomlik ez a közösség.

egyéni tulajdon állami tulajdonba vétele, az iparosítás, sőt, még a tömegek nagyfokú elégedettsége is olyan elemek, amelyeknek történelmi jelentőségét csak annak az egésznek a természete dönti el, amelyhez tartoznak. Bármilyen fontosak lehetnek is az elavult állapotokhoz képest, ellentétes irányú fejlődésre is képesek. A régi világ elavult gazdasági szervező elve következtében pusztul el. Ehhez kapcsolódik a kulturális hanyatlás is. A nyomor elsődleges oka a gazdaság, s az elméleti és gyakorlati kritikának elsősorban erre kell irányulnia. Mechanisztikusan s nem dialektikusan gondolkoznánk azonban, ha a jövőbeli társadalom formáit is egyedül gazdasága alapján ítélnénk meg. A történelmi változás nem hagyja érintetlenül a kulturális szférák viszonyát, s ha a társadalom jelenlegi állapotában a gazdaság uralkodik is az emberen, s így a gazdaság az az emelő, amelyen keresztül a társadalom átalakítható, a jövőben a természeti szükségyszerűséggel szemben mégis az embereknek kell meghatározniuk valamennyi kapcsolatukat; ennél fogva az elszigetelt gazdasági adatok sem jelenthetnek olyan mércét, amelyen közösségük lemérhető lenne. Ez érvényes az átmeneti időszakra is, amelyben a politika új önállóságra tesz szert a gazdasághoz képest. A politikai problémák végezetül a tisztán dologi igazgatás kérdéseiben oldódnak fel. Ezt megelőzően azonban még minden megváltozhat, sőt magának az átmenetnek a jellege is meghatározatlan marad.

Az ökonomizmus, amire gyakran redukálják a kritikai elméletet – ha hivatkoznak rá –, nem túl fontosnak tartja, hanem túl szűken fogja fel a gazdasági szférát. Eredeti, az egészre irányuló szándéka eltűnik az elhatárolt jelenségekre való hivatkozás mögött. A kritikai elmélet szerint a jelenlegi gazdaságot lényegében az határozza meg, hogy azok a termékek, amelyeket az emberek saját szükségletükön túl létrehoznak, nem közvetlenül a társadalom kezébe kerülnek,

hanem a magánkisajátítás és magánrealizálás eszközei. Mi-
kor ennek az állapotnak a megszüntetéséről beszélünk, akkor
semmiképpen sem valamilyen filozófiai utópiára, hanem
a gazdaság magasabb rendű szervezési elvére gondolunk.
A régi elv katasztrófák felé hajtja az embereket. De a társa-
dalmasítás fogalma, amellyel a változást jelöljük, nemcsak
olyan elemeket tartalmaz, amelyek a nemzetgazdaságtan-
hoz vagy esetleg a jogszolgáltatáshoz tartoznak. Ha az ipari
termelés állami ellenőrzés alá kerül, akkor ez olyan történelmi
tény, amelynek jelentőségét a kritikai elmélet értelme szem-
pontjából először mindig elemezni kell. Az, hogy vajon
igazi társadalmasításról van-e szó, hogy tehát egy magasabb
rendű elv bontakozik-e ki, az nemcsak meghatározott tu-
lajdonviszonyok megváltozásától, a termelékenységnek a tár-
sadalmi együttműködés új formáiban történő fokozásától
függ, hanem éppen ennyire annak a társadalomnak a lénye-
gétől és fejlődésétől, amelyben mindez lejátszódik. A kérdés
az, hogy pontosan milyenek az új termelési viszonyok. Ha
először még fennmaradnak is az egyéni adottságok és tel-
jesítőkéesség által megszabott „természetes kiváltságok”,
semmiképpen sem léphetnek új társadalmi kiváltságok a he-
lyükbe. Ebben az előzetes állapotban nem rögzídhethet az
egyenlőtlenség, sőt, fokozott mértékben le kell küzdeni. A
társadalmasítás fogalmának tartalmához éppígy hozzátar-
tozik az a probléma is, hogy mit és hogyan termelnek; lé-
teznek-e sajátos érdekekkel bíró viszonylag szilárd csoport-
ok; fennmaradnak-e vagy esetleg még el is mélyülnek a tár-
sadalmi különbségek; továbbá hogy milyen az egyén aktív
kapcsolata a kormányzattal; mi a viszony a mindent el-
döntő s az egyéneket érintő igazgatási aktusok és az egyé-
nek tudása és akarata között; mennyire függnének a valóságos
egyetértéstől az összes, emberi uralom alá hajtható állapo-
tok – röviden a fejlődés milyen fokán állnak a valóságos

demokrácia és egyesülés lényegi mozzanatai. A gazdaságtól e meghatározások egyike sem választható le, s az ökonomizmus kritikája nem a gazdasági elemzéstől való elfordulásban rejlik, hanem abban, hogy annak teljességére és történelmileg kimutatott irányára törekedjünk. A dialektikus elmélet kritikáját nem a pusztá eszme alapján gyakorolja. Már idealista alakjában is elvetette a magánvaló jó képzetet, amelyet egyszerűen szembe kell állítani a valósággal. Nem aszerint ítélt, ami az idő felett áll, hanem aszerint, aminek itt van az ideje. Mikor a totalitárius államok a tulajdon részleges államosítása felé haladnak, ők is a közösségre és a kollektív gyakorlatra hivatkoznak. Ebben az esetben nyilvánvaló a hamisság. De még ahol őszinték is a törekvések, a kritikai elméletnek ott is az a dialektikus funkciója, hogy valamennyi történelmi szakaszt ne csak egyes elszigetelt adatokon és fogalmakon, hanem eredeti és egész tartalmukon mérjen le, s gondoskodjon arról, hogy eleven maradjon bennük e hatalom. A helyes filozófia ma nem a visszavonulás a konkrét gazdasági és társadalmi elemzésektől kiüresített, összefüggéstelen kategóriákba, hanem ellenkezőleg: elejét kell vennie, hogy a gazdasági fogalmak olyan kiüresített, kapcsolat nélküli részletmunkákká essenek szét, amelyek alkalmasak a valóság mindenoldalú elleplezésére. A kritikai elmélet sohasem oldódott fel a gazdasági szaktudományban. A politikának a gazdaságtól való függése tárgya, nem pedig programja volt.

Néhányan azok közül, aki ma a kritikai elméletre hivatkoznak, teljes tudatossággal mindenkori vállalkozásaik pusztá racionalizálásává alacsonyítják le; mások lapos, még szavakban is idegenné vált fogalmakhoz tartják magukat, s ezekből egyfajta kiegyenlítő ideológiát gyártanak, amelyet mindenki megért, mert semmire sem gondol, mikor találkozik vele. A dialektikus gondolkodás azonban keletkezése

óta a megismerés leghaladottabb fokát jelzi, s végső soron csak innen származhat a döntés. Képviselői a hanyatlás időszakában mindig viszonylag elszigeteltek voltak, s ebben is megegyeznek a filozófiával. Mindaddig, amíg a gondolkodás nem aratott végleges győzelmet, sohasem érezheti biztonságban magát valamilyen hatalom árnyékában. Függetlenséget követel. De ha ma hiú szavakként csengenek is a társadalmi mozgalmakból eredő fogalmai, mert követőiken kívül más nemigen áll mögöttük, mégis kiderül majd az igazság; az ésszerű társadalom célja ugyanis – ami ma természetesen csak fantáziaszüleménynek tetszik – valóban benne rejlik minden emberben.

Ez nem a megnyugtató céljait szolgáló állítás. A lehetőségek beteljesedése történelmi harcoktól függ. Az igazság a jövőről nem valamilyen adottsággal kapcsolatos megállapítás, amelynek pusztán különleges jelzőszáma lenne. Szerpet játszik itt saját akaratumk is, amely nem nyugodhat, ha azt kívánja, hogy a jóslat valóra váljék. S még ha létrejött is az új társadalom, tagjainak boldogsága akkor sem egyenlíti ki azoknak a nélkülözését, akik a mai társadalomban elpusztulnak. Az elmélet nem ígér üdvösséget képviselőinek. Elválaszthatatlanul összekapcsolódik egy meghatározott ösztönnel és akarattal, mégsem hirdet valamilyen pszichikai állapotot, mint a sztoa vagy a kereszténység. A szabadság mártírjai nem lelki nyugalumukat keresték. Filozófiájuk politika volt. Ha lelkük nyugodt maradt is a borzalom láttán, céljuk mégsem ez volt. Félelmük sem tanúskodhat ellenük. A hatalom apparátusa Galilei vezeklése és tanainak visszavonása óta valójában nem lett durvább; ha a XIX. században elmaradt is más gépezetek mögött, ezt a hátrányát az utóbbi évtizedekben bőségesen behozta. A korszak vége ebben a tekintetben is magasabb szinten a kezdethez való visszatérésként mutatkozik. Ha Goethe a szeren-

csejvak közé sorolta is a személyiséget, egy másik költő ugyanakkor hozzáfűzte, hogy birtoklása társadalmilag is meghatározott, és mindenkor veszendőbe mehet. A fasizmushoz vonzódó Pirandello jobban ismerte korát, mint sejtette. A rossz totalitás uralma alatt az emberek nemcsak életüket, hanem Énjüket is csak véletlenül tarthatják meg, s a visszavonások ma még kevesebbet jelentenek, mint a reneszánszban. Ezért semmi köze a kritikai elmélethez annak a filozófiának, amely úgy véli: nyugalmat talál önmagában vagy bármilyen igazságban.

Herbert Marcuse

FILOZÓFIA ÉS KRITIKAI ELMÉLET*

A társadalom kritikai elmélete kezdeteitől fogva állandóan foglalkozott filozófiai vitákkal is. Keletkezése idején, a XIX. század harmincas és negyvenes éveiben a filozófia volt a tudat leghaladóbb formája; a tényleges állapotok Németországban elmaradtak az ész ezen alakja mögött. Ennek a tudatnak a kritikájaként kezdődött el a fennálló kritikája, mert különben tárgyát azon történelmi színvonal alatt ragadta volna meg, amelyet a Németországon kívüli népek már a valóságban is elértek. Miután a kritikai elmélet felismerte, hogy a gazdasági viszonyok felelősek a fennálló világ egészéért, s megragadta a valóság összes társadalmi összefüggéseit, nemcsak hogy feleslegessé vált a filozófia mint ennek a totális összefüggésnek az önálló tudománya, hanem még azokat a problémákat is a gazdaságból kiindulva lehetett megközelíteni, amelyek az ember és az ész lehetőségeit érintették.

Így jelenik meg a filozófia a materialista elmélet gazdasági fogalmaiban. E fogalmak mindegyike több a gazdasági szaktudomány értelmében vett ökonómiai fogalomnál. Ennek a többletnek az oka az elmélet totalitásigénye, az hogy az

* *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI. évf. 3. sz. Párizs, 1937.

embernek és világának egészét a társadalmi létből kívánja megmagyarázni. Hiba lenne azonban, ha erre való hivatkozással a gazdasági fogalmakat ismét filozófiaiakban oldanánk fel. Megfordítva: a feladat inkább az, hogy az elmélet számára lényegessé vált filozófiai tényállásokat a gazdasági összefüggésekből fejlesszük ki. Ezek ugyanis olyan viszonyokra utalnak, amelyeknek elfeledése az egész elméletet fenyegeti.

A társadalom kritikai elmélete alapítói meggyőződése szerint lényegi kapcsolatban áll a materializmussal. Ez nem annyit jelent, hogy ezáltal ez az elmélet egy filozófiai rendszerré válik más rendszerekkel szemben. A társadalom elmélete gazdasági, nem pedig filozófiai rendszer. A materializmust mindenekelőtt két mozzanat köti össze a helyes társadalomelmélettel: az emberi boldogságról való gondoskodás és az a meggyőződés, hogy e boldogság csak az anyagi létvizonyok megváltoztatása révén érhető el. A gazdasági és politikai viszonyok mindenkor elemzése jelzi a változás útját és a társadalom ésszerű szervezete érdekében teendő alapvető intézkedéseket. Az új társadalom további kialakítása már nem lehet valamilyen elmélet tárgya: a felszabadult egyének szabad műveként kell megtörténnie. Ha megvalósult az ész – éppen az emberiség ésszerű megszerveződéséeként –, akkor a filozófiának sincs többé tárgya. A filozófia amennyiben több volt, mint valamilyen foglalatosság vagy szak az adott munkamegosztáson belül, mindeddig abból élt, hogy az ész még nem vált valósággá.

Az ész a filozófiai gondolkodás alapkategóriája, az egyetlen kategória, amelynek révén e gondolkodás kapcsolatban marad az emberiség sorsával. A filozófia a lét végső és legáltalánosabb alapjait kívánta kifürkészni. Mikor észről beszélt, ezen annak a tulajdonképpeni létnek az eszméjét értette, amelyben egyesül valamennyi döntő ellentét (szubjek-

tum és objektum, lényeg és jelenség, gondolkodás és lét el-
lentéte). Ehhez az eszméhez az a meggyőződés kapcsolódott,
hogy a létező közvetlenül még nem ésszerű, hanem először
ésszerű alakra kell hozni. Az észnek az ember, sőt, a létező
legfőbb lehetőségeként kell megjelennie. A kettő összetar-
tozik. Ha az ész mint szubsztancia jön számításba, ez annyit
jelent, hogy a világ mint tulajdonképpeni valóság az ember
ésszerű gondolkodásának legmagasabb fokával nem pusztá
tárgyiasságként áll szemben, hanem e gondolkodás megra-
gadja, számára fogalommá válik. A világ, struktúráját te-
kintve, az ész számára hozzáférhetőnek, az észre utalónak,
az ész által uralom alá hajthatónak számít. Így a filozófia
idealizmus: a létet a gondolkodás alá rendeli. Azon első
tétel révén azonban, amely a filozófiát észfilozófiává és idea-
lizmussá tette, egyben kritikai filozófiává is lett. Ha az adott
világ összekapcsolódott az ésszerű gondolkodással, sőt létét
tekintve utalt rá, akkor legyőzendőként jelent meg minden,
ami ellentmondott az észnek, ami nem volt ésszerű. Az ész
a kritika fórumaként lépett fel. A polgári korszak filozó-
fiájában az ész az ésszerű szubjektivitás alakját öltötte; az
embernek, az egyénnek minden adottat megismerése erején
és hatalmán kell lemérnie és megítélnie. Az ész fogalma ily
módon a szabadság fogalmát is tartalmazza, hiszen az ilyen
lemérés és megítélés értelmetlen lenne, ha az ember nem cse-
lekedhetne szabadon saját belátása szerint, és nem hozhatná
ésszerű alakra, amit készen talál. „A filozófia azonban arra
tanít bennünket, hogy a szellem minden tulajdonsága csak
a szabadság által áll fenn, valamennyi csak a szabadság esz-
köze, valamennyi csak ezt keresi és hozza létre. A spekulat-
ív filozófia felismerése, hogy a szabadság a szellem egyet-
len igazi tulajdonsága.”¹ Hegel, mikor az észet azonosította

¹ Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Bp., 1966. 36–37. l.

a szabadsággal, csak levonta a következtetést az egész filozófiai hagyományból: a szabadság az ésszerűség „formális mozzanata”, az egyedüli forma, amely alatt az ész létezhet.²

Úgy látszik, hogy a szabadságként felfogott ész fogalmával a filozófia elérte lehetőségei határát: ami még hátra marad – az ész megvalósítása –, már nem filozófiai feladat. Hegel szerint a filozófiatörténet ezen a ponton végérvényesen lezárul. Ez a lezárás azonban nem egy jobb jövőt, hanem az emberiség rossz jelenét jelentette, amelyet Hegel öröknek tartott. Kant ugyan megírta eszméit az egyetemes történelemről világpolgári szemszögből, valamint az örök békéről, de transzcendentális filozófiája mégis azt a meggyőződést ébresztette, hogy az észnek tényleges változtatás útján történő megvalósítása szükségtelen, mivel az egyének a fennálló keretein belül is ésszerűvé és szabaddá válhatnak. Döntő fontosságú fogalmaiban ez a filozófia rabja marad a polgári korszak rendjének. Az ész az ésszerűtlen világban csak az ésszerűség látszatával bír, a szabadság pedig az általános szabadságnélküliségben csak a szabad létezés látszata. A látszat úgy jön létre, hogy az idealizmus belsővé válik: az ész és a szabadság olyan feladatokká lesznek, amelyeket az egyénnek önmagán belül kell teljesítenie, s így is teljesíthet, bármilyenek legyenek is az őt körülvevő külső körülmények. A szabadság nem mond ellent a szükségszerűségnek, hanem mint előfeltételére van szüksége rá. Szabad, aki szükségszerűségként ismeri fel a szükségszerűséget, s ezáltal meghaladja pusztá szükségszerűségét, hogy az ész szférájába emelje. Ha valaki nyomoréknak születik, s az orvostudomány adott szintjén nincs lehetőség meggyógyítására, akkor úgy

² Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. Első kötet, Bp. 1958. 37. l.

haladja meg ezt a szükségszerűséget, hogy szabadságát és eszét csak nyomoréklétén belül érvényesíti, vagyis szükségleteit, céljait és cselekedteit eleve csak mint a nyomorék szükségleteit, céljait és cselekedeteit tételezi. Az idealista észfilozófia oly módon haladta meg szabadság és szükségszerűség adott ellentétét, hogy a szabadság sohasem kerülhet ki a szükségszerűség fogságából, hanem mintegy azt a szerény célt tűzi ki maga elé, hogy otthonosan berendezkedjék a szükségszerűségen belül. Hegel egyszer azt mondta, hogy a szükségszerűség e megszüntetése „a szükségszerűség megdicsőülése szabadsággá”³.

A szabadság azonban csak akkor lehet a szükségszerűség igazsága, ha a szükségszerűség már „önmagában” is igaz. A szabadság és szükségszerűség viszonyának meghatározása jellemzi az idealista észfilozófia kötődését a fennálló rendhez. Ismeretei igazságának e kötődés az ára. Ez már az idealista filozófia szubjektumának eredetével adva van. Ez a szubjektum csak akkor ésszerű, ha teljesen önmaga alapja. Számára minden „egyéb” idegen, külső, s mint ilyen, először is gyanús. Ahhoz, hogy valami igaz legyen, bizonyosnak kell lennie; ahhoz pedig, hogy bizonyos legyen, a szubjektumnak saját teljesítményeként kell tételeznie. Ez ugyanúgy érvényes Descartes „megingathatatlan alapjára” (fundamentum incossumum), mint Kant a priori szintetikus ítéletére. S a szubjektum szabadságát egyben egyedül önmagának elégséges volta, minden mástól, idegentől való függetlensége biztosítja. Szabad az, ami senki és semmi mástól nem függ, csak attól, aminek önként lép a szolgálatába. A birtoklás kizárja a másikat. A másikhöz való vontakozás, amelynek során a szubjektum valóban a másikhöz tartozik s egyesül

³ Hegel: *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 310. l.

vele, már önmaga elvesztésének, függővé válásának számít. Mikor Hegel az észnek mint tulajdonképpeni valóságnak az „önmagánál megmaradó” mozgást tulajdonította, akkor Arisztotelészre hivatkozott. A filozófia kezdettől fogva szilárdan hitt abban, hogy a legmagasabb rendű lét az önmagánál-való-lét.

A tulajdonképpeni valóság meghatározásában megnyilvánuló azonosság egy mélyebben fekvő azonosságra utal: ez a tulajdon. Valami csak akkor tulajdonképpeni, ha önálló, fenn tudja tartani önmagát, és semmi másra nincs rászorulva. Ilyen létet az idealizmus szerint akkor kapunk, ha a szubjektum úgy birtokolja a világot, hogy az nem képes őt megfosztani önmagától, a szubjektum mindenkor rendelkezik felette, s a világot olyannyira a tulajdonává tette, hogy bármi másban is mindig önmagánál van. Az a szabadság azonban, amelyet Descartes Ego cogitója, Leibniz monászai, Kant kategóriáinak Énje, Fichte eredeti ténykedésének szubjektuma és Hegel világszelleme elért, nem a birtok élvezésének szabadsága, amiben Arisztotelész istene a maga boldogságában szabadon mozoghatott. Ez a szabadság sokkal inkább a soha véget nem érő, fáradságos munka szabadsága. Annak az észnek, amely az újkori filozófiában a tulajdonképpeni létté vált, önmagát és valóságát újból és újból létre kell hoznia az anyag ellenállásával szemben: csak ebben a teljesítményben létezik. Az észnek nem kevesebbet és nem többet kell teljesítenie, mint a világ létrehozását az Én számára. Meg kell teremtenie azt az általánosságot, amelyben az eszes szubjektum más eszes szubjektumokkal együtt létezik. Meg kell alapoznia annak lehetőségét, hogy nemcsak önálló monászok találkoznak egymással, hanem közös élet jön létre egy közös világban. Ez a teljesítmény is olyan azonban, hogy nem vezet túl azon, ami még van: semmit sem változtat meg. A világ berendezkedése már az egyén minden tény-

leges cselekvése előtt megtörtént: az egyén sohasem veheti kezébe legsajátabb teljesítményét. Ennek az észfilozófiának minden meghatározásában uralkodó szerepet tölt be e sajátos mozgalmasság, amely mintegy attól fél, hogy az egyiket valóban valami mássá alakítja. A fejlődést hirdetik, de az igazi fejlődés „nem változás, valami mássá levés”.⁴ A végső eredményben semmi sincs, ami „magánvaló” ne lett volna jelen már kezdetben is. Az ilyenfajta fogyatékos-ságot ez a filozófia a legnagyobb nyereségek tartja. Valamennyi, látszólag oly dinamikus fogalmának belsőleg statikus volta éppen legérettebb fokán válik nyilvánvalóvá.

Mindezek a meghatározások kétségtelenül polgári filozófiává teszik az idealista észfilozófiát. S mégis, már egyedül az ész fogalma révén is több mint ideológia, s a vele való foglalkozás nemcsak egy ideológia elleni harc. Az ideológia fogalmának csak úgy van értelme, ha kapcsolatban marad az elméletnek a társadalmi struktúra megváltoztatására irányuló érdekével. Az ideológia nem szociológiai, nem is filozófiai, hanem politikai fogalom.⁵ Valamely tanítás tárgyalása során nem minden igazság társadalmi meghatározottságát, nem is valamilyen abszolút igazságot tart szem előtt, hanem kizárólag a politikai érdeket. Számtalan olyan filozófiai tanítás van, amely pusztán ideológia, s mint a társadalmilag lényeges tényállásokkal kapcsolatos illúziók készségesen beilleszkednek az uralom általános apparátusába. Az idealista észfilozófia nem ehhez a csoporthoz tartozik s éppen akkor nem, ha valóban idealista. Az ész lét feletti, uralmának gondolata végül is nemcsak az idealizmus követelménye. A tekintélyelvű állam biztos ösztönnel harcol

⁴ Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. Első kötet. Bp. 1958. 42. l.

⁵ L. Max Horkheimer: *Ein neuer Ideologiebegriff?* In: *Grünbergs Archiv* XV. évf. (1930). 38. l. és kk.

a klasszikus idealizmus ellen. Az észfilozófia meglátta a polgári társadalom döntő fontosságú viszonyait, az elvont Ént, az elvont észet, az elvont szabadságot. Ennyiben helyes tudat. A tiszta észnek minden empiriától „függetlennek” kellene lennie: az empiria – úgy tűnik – meg akarja fosztani az észet függetlenségétől; számára az „idegenszerűség”⁶ jellegével bír. Az észnek a „tiszta” elméleti és gyakorlati teljesítményre való korlátozásában rejlik a rossz tényyszerűség (fakticitás) beismerése. De ebben találjuk meg az egyén jogáért való gondoskodást is, azért, ami benne több a gazdaság szubjektumánál, azért, ami kevésbé jut kifejeződésre a társadalom egyetemes csereforgalmában. Az idealizmus legalább megkísérelte, hogy tisztán tartsa a gondolkodást. Sajátos kettős szerep ez: éppúgy szemben áll a kritikai társadalomelmélet igazi materializmusával, mint a polgári gyakorlat hamis materializmusával. Az idealizmusban az individuum tiltakozik a világ ellen, amennyiben önmagát és a világot a gondolkodásban szabaddá és ésszerűvé teszi. Az idealizmus lényegi értelemben individualista. Az egyén egyszeri voltát természetesen úgy érti, mint önmagának elégségeset, mint „tulajdont”, s kérdéses marad minden erőfeszítés arra, hogy az ily módon felfogott szubjektumokból interszubjektív világot hozzon létre. A másik Én csak elvontan kapcsolódhat az egóhoz: ez a tiszta megismerés vagy a tiszta etika problémája marad. Kettős értelmű az idealizmus tisztasága is: mind az elméleti, mind a gyakorlati ész legmagasabb rendű igazságainak tisztáknak kell maradniuk, s nem alapulhatnak a fakticitáson; de az ilyenfajta tisztaság megmentésének az a feltétele, hogy a fakticitás tisztátalan marad, s az egyén továbbra is ki van szolgáltatva a nem

⁶ Kant: *Nachlass Nr. 4728*. A Porosz Tudományos Akadémia kiadása. XVIII. kötet.

igazságnak. Az egyén iránti gondoskodás mégis sokáig megóvta attól az idealizmust, hogy áldását adja az egyén hamis kollektivitások érdekében történő feláldozására.

Az észfilozófia tiltakozása idealista tiltakozás, kritikája idealista: nem terjed ki az anyagi létviszonyokra. Hegel azt, hogy a filozófia megmarad a gondolatok világában, „lényeges meghatározásnak” nevezte: a filozófia az észben békíti meg az ellentéteket, de „engesztelése nem a valóságban, hanem az eszmei világban” történik.⁷

A materialista tiltakozás és kritika az elnyomott csoportoknak a jobb életviszonyokért folytatott harcában jön létre, s tartósan összekapcsolódnak e harc tényleges menetével. A nyugat-európai filozófia számára az ész a tulajdonképpeni valósággént jelent meg. A polgári korszakban az ész valósága lett azzá a feladattá, amelyet a szabad egyénnek teljesítenie kellett. Az ész a szubjektumban lakozott: belőle kiindulva kellett ésszerűvé válnia az objektivitásnak. Az anyagi létviszonyok azonban az autonóm ész szabadságát csak a tiszta gondolkodásban és a tiszta akarásban tették lehetővé. Létrejött azonban egy olyan társadalmi helyzet, amelyben az észnek már nem kell a tiszta gondolkodásra és akarásra korlátozódnia. Ha észben azt értjük, hogy az életet a megismerő ember szabad döntései alakítják, akkor ettől kezdve az ész követelése olyan társadalmi szervezet létrehozására irányul, amelyben az egyének szükségleteiknek megfelelően közösen szabályozzák életüket. Ebben a társadalomban az ész megvalósításával együtt a filozófia is megszűnne. A társadalomelméletnek ezt a lehetőségét kell kimutatnia, s meg kell állapítania a gazdasági struktúra megváltoztatásának alapvonásait. Elméletileg vezethetné azon rétegek harcát, amelyek társadalmi helyzetük következtében

⁷ Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*: Első kötet, Bp. 1958. 58. l.

létrehozhatják ezt az átalakulást. A filozófia érdeke, az emberért való gondoskodás, új formára talált az elmélet érdekében. Ezen elmélet mellett már nem létezik még valamilyen filozófia. Az ésszerű társadalom megteremtése feleslegessé teszi az ész filozófiai megkonstruálását. A filozófiai eszmény, a jobb világ és az igazi lét a harcoló emberiség gyakorlati céljává válik. Így egyben emberi tartalomra is szert tesz.

Mi történik azonban, ha nem következik be az elmélet által előre látott fejlődés, s ha azok az erők, amelyeknek végre kellene hajtaniuk az átalakulást, látszatra háttérbe szorulnak és vereséget szenvednek? Nem cáfolja ez az elmélet igazságát, hanem az új fényben jelenik meg, és tárgyának új oldalai és részei világosulnak meg. Megváltozott hangsúlyt kap az elmélet sok követelménye és utalása. A megváltozott funkció az új helyzetben még élesebb értelemben kölcsönzi az elméletnek a „kritikai”⁸ jelleget. Kritikája arra is vonatkozik, mikor számos helyen, ahol erre az elméletre hivatkoznak, eltérnek gazdasági és politikai követeléseinek egészétől. Ez a helyzet arra készíti az elméletet, hogy élesebben hangsúlyozza a valamennyi elemzésében meglevő – az ember lehetőségeire, az egyén szabadságára, boldogságára és jogaira irányított – figyelmét. Az elmélet számára ezek kizárólag a konkrét társadalmi helyzet lehetőségei: csak gazdasági és politikai kérdésekként érvényesek, s mint ilyenek érintik az ember kapcsolatait a termelési folyamatban, a társadalmi munka termékeinek felhasználását, az ember aktív részvételét az egész gazdasági és politikai igazgatásban. Minél inkább megvalósulnak az elmélet egyes részei, mégpedig úgy, hogy nemcsak a régi rend fejlődése erősíti meg az elmélet jóslatait, hanem egyben megkezdődik az átmenet az

⁸ L. ebben a kötetben Max Horkheimer: *Hagyományos és kritikai elmélet* című tanulmányát.

új rendre, annál sürgetőbbé válik az a kérdés, hogy mit tekint céljának az elmélet. A filozófiai rendszerektől eltérően ugyanis az emberi szabadság itt nem fantom, és semmilyen kötelezettséggel nem járó bensőség, amely a külső világban mindent meghagy régi formájában, hanem olyan valóságos lehetőség, olyan társadalmi viszony, amelynek megvalósulásától az emberiség sorsa függ. A fejlődés adott fokán ismét megmutatkozik a kritikai elmélet konstruktív jellege. Mindenkor több volt tények pusztá regisztrálásánál és rendszerezésénél, ösztönző erejét az adta, hogy szembeszállt a tényekkel, s a rossz fakticitásban kimutatta a jobb lehetőségeket. Akár a filozófia, szemben áll a valóság jogaival, az önelégült pozitivizmussal. A filozófiától eltérően azonban célkitűzéseit mindig csak a társadalmi folyamat meglevő tendenciáiból meríti. Ezért nem fél az utópiától, ha az új rendet rágalmazza. Ha az igazság nem valósítható meg a fennálló társadalmi renden belül, akkor annak szemében az igazság amúgy is pusztán utópikus jellegű. Ez a transzcendencia nem cáfolja, hanem megerősíti az igazságot. Hosszú ideig az utópikus elem volt a filozófia egyetlen haladó eleme. Utópikusok voltak a legjobb állammal, a legnagyobb örömmel, a tökéletes boldogsággal, az örök békével kapcsolatos konstrukciók. A makacsság, ami a kitartásból származik az igazság mellett minden látszattal szemben, a filozófiában ma a különködésnek és a korlátlan opportunizmusnak adta át helyét. A kritikai elmélet szilárdan megőrzi e makacsságot, mint a filozófiai gondolkodás igazi jellemvonását.

A jelenlegi helyzetben még élesebben kitűnik ez a vonás. A visszaesés olyan szakaszban következett be, amelyben már létrejöttek a változás gazdasági feltételei. Az új társadalmi helyzet, amely az autoritáriánus államokban fejeződik ki, maradéktalanul megérthető és előrelátható az elmélet

által kidolgozott fogalmak segítségével. Azok az ösztönzések, amelyek az elmélet igényének új hangsúlyozására vezetnek, nem a gazdasági fogalmak kudarcából származtak: nem abból, hogy a gazdasági viszonyok megváltozásával az egész emberi lét megváltozik. Az igény inkább a gazdaságnak mind a gyakorlatban, mind az elméleti vitákban kifejeződő eltorzult felfogása és felhasználása ellen irányul. A vita visszavezet arra a kérdésre, hogy miben több az elmélet a nemzetgazdaságtannál. E többletet már a kezdetektől az jelentette, hogy a politikai gazdaságtan kritikája az egész társadalmi létet bírálta. Abban a társadalomban, amelynek totalitását a gazdasági viszonyok határozták meg, a gazdaság tartalmazott minden nem gazdasági mozzanatot is. A gazdaság uralkodott minden emberi viszony felett, s a gazdaság fölött nem uralkodott semmi. Mikor megtörik a gazdaság uralma, kiderül, hogy az az ésszerű társadalmi szervezet, amelyre a kritikai elmélet vonatkozik, több újonnan szabályozott gazdasági formánál. A többlet az a döntő mozzanat, amely egyedül teheti ésszerűvé a társadalmat: a gazdaság alárendelése az egyének szükségleteinek. A társadalom megváltozásával megszűnik az eredeti viszony felépítmény és alap között. Az ésszerű valóságban már nem dönthet a munkafolyamat az ember általános léte fölött, hanem az általános szükséglet dönt a munkafolyamat felett. Nem a munkafolyamat tervszerű szabályozása válik fontossá, hanem az, hogy milyen érdek határozza meg e szabályozást, s megőrződik-e ebben az érdeken a tömegek szabadsága és boldogsága. Ennek az elemnek az elhanyagolása valami lényegestől fosztja meg az elméletet: a felszabadult emberiség képzetéből kiküszöböli a boldogság eszméjét. Márpedig a felszabadult emberiséget az emberiség minden eddigi képzetétől éppen ez különbözteti meg. Ha a szabadság és a boldogság nincs jelen az emberek társadalmi kapcsolataiban, akkor

még a termelés legnagyobb fokozása és a termelési eszközök magántulajdonának eltörlése is terhes marad a régi igazságtalanságtól.

A kritikai elmélet persze különbséget tett a megvalósulás különböző szakaszai között, és utalt a szabadságnélküliség és egyenlőtlenség azon formáira, amelyek kezdetben még ránehezednek az új rendre. A megváltozott társadalmi létet azonban mégis kezdettől fogva a végcélnek kell meghatároznia. Ezzel a végcéllal a kritikai elmélet nem valamiféle társadalmi eszményt talált ki a teológiai túlvilág helyett, amely az új rendben ismét csak túlvilágnak látszana a kezdettel szembeni kizárólagos ellentéte és folyton növekvő távolsága következtében. A kritikai elmélet nem egészül ki valami fajta filozófiával, amennyiben az ember veszélyben forgó és feláldozott lehetőségeit állítja szembe a bátortalansággal és az árulással. Csak azt fejezi ki, ami mindenkor alapjául szolgált valamennyi kategóriájának: azt az igényt, hogy az eddigi anyagi létviszonyok megszüntetésével az összes emberi viszony felszabaduljon. Ha a kritikai elmélet a mai kétségbeesés közepette azt jelenti, hogy a valóság általa gondolt alakjában a cél az egyének szabadsága és boldogsága, akkor csak a gazdasági fogalmaiból eredő kívánalmaknak tesz eleget. Ezek olyan konstruktív fogalmak, amelyek nemcsak az adott valóságot ragadják meg, hanem megragadják egyben annak megszüntetését és az új valóságot is. A társadalmi folyamat utólagos elméleti konstrukciójában a jövőre vonatkozó elemek is a jelenlegi viszonyok kritikájának és tendenciáik elemzésének szükségszerű alkotórészei. Az a változás, amely felé ez a folyamat halad, s az a lét, amelyet a felszabadított emberiségnek meg kell teremtenie, már az első gazdasági kategóriák megállapítását és kibontakozását is meghatározzák. Az elmélet semmiféle tényre sem hivatkozhat, mikor ragaszkodik a jövőbeli szabadságra vonatkozó

elméleti elemekhez. Minden már elért ugyanis csak mint tényszerű és fenyegetett adott, s csak akkor pozitív tény, csak akkor az eljövendő társadalom eleme, ha megváltoztathatóként válik a konstrukció részévé. Ez a konstrukció nem a gazdaság kiegészítése és nem is kibővítése, hanem maga az ökonomia, amennyiben olyan tartalmakat ragad meg, amelyek túlmennek a fennálló gazdasági viszonyok területén.

A célja melletti feltétlen kitartás, amely csak a társadalmi harcokban érhető el, lehetővé teszi az elmélet számára, hogy a már elérttel ismét szembeállítsa a még nem elértet és az újból fenyegetettet. Éppen ebben az összefüggésben rejlik az elméletnek a nagy filozófiához fűződő érdeke mint a fennállóval való szembenállásának egyik mozzanata. A kritikai elméletnek azonban nincs köze azoknak az eszményeknek megvalósításához, amelyeket bevisznek a társadalmi harcokba. Ezekben a harcokban az egyik oldalon a szabadság, a másikon az elnyomás és a barbárság ügyét ismeri fel. Ha látszatra ez utóbbi győzedelmeskedik a valóságban, akkor könnyen úgy vélhetjük, hogy a kritikai elmélet filozófiai eszményt szegez szembe a tényleges fejlődéssel és annak tudományos elemzésével. A hagyományos tudomány mindenestre erőteljesebben ki volt szolgáltatva a fennállónak, mint a nagy filozófia. A hagyományos elmélet nem a tudományban, hanem inkább a filozófiában dolgozta ki azokat a fogalmakat, amelyek az embernek tényleges helyzetén túli lehetőségeire vontakoznak. *A tiszta ész kritikájának* végén Kant felsorolja azt a három kérdést, amelyekben „egyesül” az emberi ész „minden érdeke”: Mit tudhatok? Mit kell tennem? Miben reménykedhetem?⁹ Logikai előadásának bevezetésében pedig e három kérdéshez hozzáfűzte a negyedik,

⁹ Kant: *Werke*. Kiadta E. Cassirer. Berlin, 1911. III. kötet, 540. l.

mindent magában foglalót is: Mi az ember?¹⁰ A kérdésre adott válasznak nem a mindenkori emberi lény leírását tekintette, hanem a mindenkori emberi lehetőségek megmutatását. A polgári korszakban a filozófia mind a kérdést, mind a válaszokat megfosztotta értelmüktől, amennyiben az ember lehetőségeit mindig már valóságosként tételezte a fennállón belül. Így ezek csak a tiszta megismerés és a tiszta akarás lehetőségei lehettek.

Az adott helyzet megváltoztatása persze nem a filozófia ügye. A filozófus csak annyiban vehet részt a társadalmi harcokban, amennyiben nem szakfilozófus: ez a „munkamegosztás” is a szellemi és anyagi termelési eszközök modern különválásának eredménye. Nem a filozófia az, amely ezt megszüntetheti. Annak, hogy a filozófiai munka elvont volt és maradt, az alapja a társadalmi létviszonyokban rejlik. Az elvontsághoz való ragaszkodás a filozófiában jobban megfelel a tényállásnak, és közelebb jut az igazsághoz, mint az említett álfilozófiai konkrétság, amely felülről ereszkedik alá a társadalmi harcokhoz. Ami igazság a filozófiai fogalmakban bújkál, az az ember konkrét helyzetétől való elvonatkoztatás eredménye, s csak ebben az elvontságban igaz. Az ész, a szellem, a moralitás, a megismerés és a boldogság nemcsak a polgári filozófia kategóriái, hanem az emberiség ügyei is. Mint ilyeneket, meg kell őrizni, sőt, újból meg kell nyerni őket. Ha a kritikai elmélet azokkal a filozófiai tanokkal foglalkozik, amelyekben még lehetett beszélni az emberről, akkor elsősorban azokkal az elleplezésekkel és félre magyarázásokkal foglalkozik, amelyek segítségével a polgári korszak az emberről beszélt.

Ezzel a szándékkal vizsgálunk ebben a folyóiratban egyes filozófiai alapfogalmakat: az igazságot és a bebizonyosodást,

¹⁰ Kant: i. m. VIII. köt. 344. l.

a racionalizmust és az irracionalizmust, a logika szerepét, a metafizikát és a pozitivizmust, a lényeg fogalmát. Sohasem volt szó pusztán szociológiai elemzésről, arról, hogy bizonyos filozófiai tanok vélekedéseit társadalmi helyzetekhez rendeljük. Arra sem tettünk sohasem kísérletet, hogy bizonyos filozófiai tartalmakat társadalmi tényállásokban oldjuk fel. Ha a filozófia több mint ideológia, akkor kudarcot kell vallania minden ilyenfajta kísérletnek. A kritikai elmélet és a filozófia vitájának tárgya a filozófiai fogalmak és problémák igazságtartalma: a kritikai elmélet feltételezi, hogy valóban van igazság bennük. A tudásszociológia ezzel szemben mindig csak az eddigi filozófia tévedéseivel, nem pedig igazságaival foglalkozik. Természetesen még a legáltalánosabb filozófiai kategóriák is társadalmi tényállásokhoz kötődnek, még ha ez csak azon legáltalánosabb tényállás is, hogy az ember és természet közötti összecsapást nem az emberiség mint szabad szubjektum folytatja, hanem az osztálytársadalomban zajlik. E tény számos, a filozófia által megállapított „ontológiai különbségben” kifejeződik. Nyomaival talán még magában a fogalmi gondolkodásban is találkozunk, mikor például a logikát lényegében kijelentéslogikaként határozzák meg, olyan meglevő tárgyakkal kapcsolatos ítéletekként, amelyekhez különböző módokon hozzárendelünk, illetve amelyektől elvitatunk bizonyos állítmányokat. A dialektikus logika először mutatott rá azokra a fogyatékokra, amelyek az ítélet ilyen felfogásában rejlenek: az állítmány „véletlenszerűségére”, a megítélés folyamatának „külsődlegességére”, amelyeknek nyomán az ítélet alanya „kívülről” önmagában állónak, az állítmány pedig a mi fejünkben találhatóak tűnik.¹¹ Sőt ennél többről van szó: sok filozófiai fogalom puszta „ködképzet”,

¹¹ Hegel: *Encyklopädie* . . . , I. köt. 328. l.

a meg nem fékezett gazdaságnak a lét feletti uralmából jött létre, s mint ilyen, pontosan megmagyarázható az anyagi életviszonyokból. A filozófia történelmi formáiban azonban fogalmat alkot azokról az emberi és tárgyi viszonyokról, amelyeknek igazsága túlmutat az eddigi társadalomon, s amelyek ennél fogva nem magyarázhatók maradéktalanul e társadalomból. Nemcsak az ész, a szellem, a szabadság, a moralitás, az általánosság és a lényeg fogalma kapcsán tárgyalt tartalmak tartoznak ide, hanem az ismeretelméleti, a pszichológia és a logika fontos vívmányai is. A társadalmi feltételezettségen túlmutató igazságtartalmuk nem feltételez olyan örök tudatot, amely transzcendentálisan létrehozná a történelem szubjektumainak egyéni tudatát. Előfeltételeit inkább azon különös történelmi szubjektumokban találjuk meg, akiknek tudata a kritika elméletben fejeződik ki. Ez a „túláradó” tartalom valódi igazságában csak a kritikai elmélet számára válhat láthatóvá. Az az igazság, amelyet felismer a filozófiában, nem redukálható a meglevő társadalmi viszonyokra. Ez csak a lét olyan alakjának esetén következne be, mikor a tudat már nem válik el a léttől, s ahol a társadalmi lét ésszerűségéből kialakulhat a gondolkodás ésszerűsége. Addig arra az igazságra, amely több a tényállás igazságánál, a fennálló társadalmi viszonyokkal szemben teszünk szert, és ilyenként értelmezzük. Ez az igazság természetesen alá van vetve ennek a negatív meghatározottságnak. A társadalmi viszonyok elhomályosították az igazság értelmét: mintegy nem igazságnak azt a horizontját alkották, amely megfosztotta hatásától az igazságot. Hadd említsek egy példát. Az általános tudat fogalma, amely az egész német idealizmust foglalkoztatta, azt a problémát tartalmazza, hogy mi a szubjektum kapcsolata a társadalom egészével: hogyan válhat az általános szubjektummá anélkül, hogy individualitása megszűnne? Azt a felismerést azonban, hogy itt mesz-

sze többről van szó egyszerű ismeretelméleti vagy metafizikai problémánál, csak a polgári gondolkodáson kívül nyelhetjük és értékelhetjük. A probléma filozófiai megoldásai a filozófia problémátörténetéből adódnak. Nincs szükségünk ahhoz szociológiai elemzésre, hogy megértsük Kant tanítását a transzcendentális szintézisről. E tanítás ismeretelméleti igazságot tartalmaz. A kanti problémafelvetésnek¹² az az értelmezése, amelyet a kritikai elmélet ad, nem foglalkozik magával a filozófián belüli problémával. Mikor a megismerés általánosságának kérdését összekapcsolja a társadalom mint általános szubjektum problémájával, akkor ezáltal nem kíván valamilyen jobb filozófiai megoldást nyújtani. Azt akarja megmutatni, hogy milyen társadalmi viszonyokban gyökerezett az, hogy a filozófia nem juthatott el a probléma általánosabb felvetéséhez, s hogy a megoldás kívül esett e filozófia hatósugarán. Az a nem igazság, amely probléma mindenfajta transzcendentális tárgyalását terheli, ily módon mintegy kívülről kerül bele a filozófiába, s ezért meghaladni is csak a filozófián kívül lehet. A „kívül” kifejezésen itt nem azt értjük, hogy a társadalmi tényállások kívülről hatnak a tudatra, hiszen a tudat maga is a lét önálló formája. Arra célunk, hogy szakadás következett be a mindenkor adott társadalmi egészen belül. A tudatot meghatározó társadalmi lét a tudat szempontjából annyiban külső, amennyiben éppen a polgári társadalomban az egyén társadalmi létviszonyai külsők, mintegy kívülről kerítik hatalmukba az individuumot. Éppen ez a külsődlegesség teszi lehetővé a gondolkodó szubjektum elvont szabadságát. Csak e külsődlegesség megszüntetésével, társadalmi lét és tudat viszonyának általános megváltoztatásával tűnhet el az elvont szabadság.

¹² L. *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI. évf. (1937). 257. l. és kk.

Ha ki akarunk tartani az elméletnek a társadalmi lét és tudat viszonyáról alkotott alapkoncepciója mellett, akkor figyelembe kell vennünk ezt a „kívül”-t. Az eddigi történelemben nem létezett előre elrendezett harmónia a helyes gondolkodás és a társadalmi lét között. A gazdasági viszonyok a polgári korszakban mindenekelőtt úgy határozzák meg a filozófiai gondolkodást, hogy a felszabadult, önmagára utaló egyén gondolkodik. Ahogyan azonban a valóságban nem lehetőségeinek és szükségleteinek konkrét megvalósulásaként, hanem – elvonatkoztatva individualitásától – csak a munkaerő, a tőke értékesülési folyamatában betöltött hasznos funkciók hordozójaként jön számításba, úgy a filozófiában is csak elvont szubjektumként jelenik meg: elvonatkoztatnak teljes emberi voltától. Ha az ember eszméje körül fáradozik, akkor a fakticitással szemben kell gondolkodnia; ha filozófiai tisztaságában és általánosságában kívánja elgondolni ezt az eszmét, el kell vonatkoztatnia a fennálló helyzettől. Ez az elvontság, ez az adottól való radikális elhúzódnak mégiscsak lehetővé teszi számára, hogy a polgári társadalomban is zavartalanul keresse az igazságot, s kitartson amellett, amit felismert. A konkrétummal, a tényszerűséggel együtt a gondolkodó szubjektum természetesen annak a nyomorúságos voltát is „kívülre” tessékeli. Túllépni persze nem tud saját magán. Már gondolkodásának kiindulópontjában elfogadta a polgári individuum monadikus elszigeteltségét, s a nem igazságnak abba a horizontjába gondolja bele magát, amely elzárja előle az igazi kiutat.

A polgári filozófia egyes jellegzetes vonásait ebből a távlatból kell magyaráznunk. E vonások egyike közvetlenül magának az igazságnak az eszméjét érinti, s ennél fogva a filozófia valamennyi igazságát eleve „szociológiailag” viszonylagossá teszi. Az igazság és a bizonyosság összekapcsolásáról van szó. Ezt már az antik filozófiában is megtaláljuk, de

csak az újkorban ölti magára azt a tipikus formát, hogy az igazságnak az egyén elveszíthetetlen tulajdonaként kell igazolnia magát, s ez az igazolás csak akkor következik be, ha az egyén újból és újból saját teljesítményeként képes létrehozni azt. A megismerés folyamata sohasem zárul le, mert az egyénnek a megismerés minden egyes aktusában újból „létre kell hoznia a világot”, kategóriái alapján formálni kell a tapasztalatot; a folyamat azonban sohasem jut előbbre, mert a „létrehozó” megismerésnek a transzcendentális szférára való korlátozása lehetetlenné teszi a világ bármiféle új formáját. A világ megalkotása az egyének háta mögött történik, de mégis az ő művük.

Világos, hogy milyen társadalmi tényállások felelnek meg ennek. A megismerés létrehozásának mozzanatait, az egyén autonómiájára való alapozását s a megismerés kezdetét mint mindig újból végrehajtandó tettet és feladatot, a polgári társadalom életterében megfosztják hatásától. De vajon befolyásolja-e a szociológiai meghatározottság a konstrukció igazi tartalmát, a megismerés, szabadság és gyakorlat közötti lényegi összefüggést? A polgári társadalom uralma, amely úgy határozza meg a tudatot, hogy annak tevékenysége és tartalmai az elvont ész dimenziójában mozogjanak, nemcsak a gondolkodás függő voltában nyilvánulnak meg, hanem tartalmainak elvont önállóságában is. Ez az elvontság menti meg a gondolkodás igazságát, sőt, csak ez teszi lehetővé. Csak annyiban igazság, amennyiben nem a társadalmi valósággal kapcsolatos. S éppen mert nem ilyen, éppen mert transzcendálja a valóságot, válhat ez az igazság a kritikai elmélet tárgyává. A szociológiának, amely csak a meghatározottságokkal foglalkozik, semmi köze az igazsághoz; számos tekintetben hasznos működése meghamisítja a kritikai elmélet érdekeit és célját. Ami a múltbeli tudásban a társadalmi hozzárendelés javára írandó, az amúgy is el-

tűnik azzal a társadalommal együtt, amelyhez tartozott. A kritikai elmélet nem ezzel törődik, hanem azzal, hogy ne menjenek veszendőbe azok az igazságok, amelyeket a múltbeli tudás már kidolgozott.

Ezzel nem azt kívánjuk állítani, hogy vannak változó társadalmi formákban kibontakozó örök igazságok, s csak le kellene hántanunk róluk a héjat, hogy a mag kezünkben legyen. Ha az ész, a szabadság, a megismerés és a boldogság csak elvont fogalmakból valósággá váltak, akkor egyben teljesen másokká is lesznek. A kettőnek éppoly sok és éppoly kevés köze lesz egymáshoz, mint a szabad emberek egyesülésének az árutermelő és versenyre épülő társadalomhoz. A társadalmi alapstruktúra azonossága az eddigi történelemben mindenesetre megfelel bizonyos általános igazságok azonosságának is. Éppen általánosabb jellegük tartozik igazságtartalmukhoz; olyan tény ez, amelyet az autoritariánus ideológia harca az elvont általánosságokkal szemben ismét világosan bizonyított. Az, hogy az ember eszes lény, hogy e lény szabadságot követel, s hogy számára a boldogság a legfőbb jó – mindezek olyan általánosságok, amelyek éppen általánosságuk folytán jelentenek előrevivő erőt. Általánosságuk nyomán szinte felforgató igénnyel lépnek fel: nemcsak egyik vagy másik embernek, hanem mindenkinek eszesnek, szabadnak és boldognak kell lennie. Abban a társadalomban, amelynek valósága meghazudtolja mindezeket az általánosságokat, a filozófia sem teheti őket konkrétta. Ilyen körülmények között a kitartás az általánosság mellett többet ér, mint filozófiai szétzúzása.

A kritikai elmélet érdeke az emberiség felszabadítása. Ez összeköti bizonyos régi igazságokkal, amelyek mellett ki kell tartania. A kritikai elméletet legmélyebben az a meggyőződés rokonítja a filozófiával, hogy az ember több lehet, mint felhasználható szubjektum az osztálytársadalom terme-

lési folyamatában. Ha a filozófia azután belenyugodott abba, hogy eddig valójában a gazdasági viszonyok döntöttek az emberről, akkor az elnyomással kötött szövetséget. Ez az a rossz materializmus, amely benne rejlik az egész idealizmusban: az a vigasz, hogy az anyagi világban már minden rendben van (ez a vigasz a polgári idealizmus gondolkodásmódja következtében csaknem önmagától jön létre, s megalapozza a filozófia tulajdonképpeni vonzódását korához, még akkor is, ha nem a filozófus személyes meggyőződését fejezi ki), s hogy a szellemnek nem ebben a világban kell igényeivel fellépnie, hanem egy másikban kell berendezkednie, amely nem kerül ellentétbe az anyagi világgal. Ebbe belenyugodhat a polgári gyakorlat materializmusa is. A filozófia rossz materializmusát a társadalom materialista elmélete haladja meg. Nemcsak azokkal a termelési viszonyokkal áll ellentétben, amelyek létrehozzák a rossz materializmust, hanem a termelés minden olyan alakjával, amely uralkodik az emberek felett, ahelyett, hogy az emberek uralkodnának felette. Ez az az idealizmus, amely materializmusában rejlik. Konstruktív fogalmaiban is mindaddig megtaláljuk az elvontság bizonyos maradványait, amíg még nem jött létre az a valóság, amelyre törekszik. Az elvontság alapja azonban itt nem az, hogy eltekint az ember jelenlegi helyzetétől, hanem az, hogy a jövőbelit tartja szem előtt. Ezt az elméletet már nem szünteti meg a fennálló valamilyen másik, helyes elmélete (mint az idealista elvontságot a politikai gazdaságtan kritikája), utána már nem jön újabb elmélet, hanem csak maga az észszerű valóság. A közte és az eddigiek között tátongó szakadékot semmiféle fogalmi gondolkodás nem hidalhatja át. Ahhoz, hogy a jelenben ragaszkodjon a még nem meglevőhöz mint célhoz, fantáziára van szüksége. Hogy a fantáziának lényeges köze van a filozófiához, az már abból a funkcióból is következik, amellyel a filozófusok – különösen

Arisztotelész és Kant – „képzelőerő” címén felruházták. Azon egyedülálló képessége folytán, hogy valamilyen tárgyat megléte hiányában is „szemlélhet” és a megismerés adott anyaga alapján valami újat hozhat létre, a képzelőerő nagyfokú függetlenséget jelöl az adottól, szabadságot a szabadságnélküliség világában. Azzal, hogy túlmegy a meglevőn, előlegezheti a jövőt. Mikor Kant „az emberi léleknek ezt az alapképességét” úgy határozza meg, mint ami minden a priori megismerést megalapoz,¹³ akkor persze az a priorira való korlátozással a jövőről ismét a már elmúltra irányítja a figyelmet. A képzelőerő a fantázia általános lefokozásának áldozatává válik. Gyermek és bolond előjoga marad, hogy egy szebb és boldogabb világ létrehozása kedvéért szabadjára eresszék. A fantáziában persze minden lehetséges dolgot elképzelhetünk. A kritikai elméletben azonban már nem a lehetőségek végtelen távlatával van dolgunk. Az elképzelés szabadsága olyan mértékben tűnik el, ahogy valóságos lehetőséggé változtatjuk a tényleges szabadságot. Ily módon a fantázia határai már nem a legáltalánosabb lényegi törvények (így határozta meg őket a legutóbbi polgári ismeretelmélet, amely tudatában volt a fantázia jelentőségének),¹⁴ hanem szigorú értelemben vett technikai határok: a technikai fejlődés adott állása írja elő őket. S egyáltalán, a kritikai elméletben nem valamilyen jövőbeli világot akarunk felrajzolni, ha a fantázia válasza egy ilyen követelésre talán nem is volna annyira abszurd, mint egyesek hinné. Ha pontosan utalva a ma már adott technikai anyagra, szabadon bocsátanánk a fantáziát, s így kísérelnénk meg válaszolni a Kant által felvetett filozófiai alapkérdésekre, akkor a válaszok utópikus jellegétől minden-

¹³ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. 625. l.

¹⁴ Husserl: *Formale und transzendente Logik*. Halle, 1929. 219. l.

fajta szociológia visszarettenne. S mégis azok a válaszok, amelyeket a fantázia adhatna, igen közel járnának az igazsághoz, mindenestre közelebb, mint azok, amelyek a filozófiai antropológia szigorú fogalmi elemzései nyomán jöttek létre. Azt ugyanis, hogy mi az ember, annak alapján határozná meg, hogy valóban mivé lehet holnap. Annál a kérdésnél, hogy „miben reménykedhetem?“, nem annyira az örök üdvösségre és a belső szabadságra utalna, mint inkább a szükségletek már ma is lehetséges kibontakozására és ki-elégítésére. Olyan helyzetben, amelyben az ilyen jövő reális lehetőség, a fantázia fontos eszköz ahhoz a feladathoz, hogy újból és újból szemünk előtt jelenítse meg a célt. A fantázia nem úgy viszonyul egyéb megismerési képességekhez, mint a látszat az igazsághoz (ez utóbbi számára, amennyiben egyetlen igazságként pöffeszkedik, a jövőnek valóban látszatként kell megjelennie). Nélküle minden filozófiai megismerés mindig csak a jelenhez vagy a múlthoz kötődne s el lenne vágva a jövőtől, pedig egyedül ez köti össze a filozófiát az emberiség valóságos történelmével.

A fantázia szerepének erőteljes hangsúlyozása látszólag szöges ellentétben áll a szigorú tudományossággal, amelyet a kritikai elmélet a maga érthetősége érdekében eleve igényel. A tudományosság követelménye tekintetében a materialista elmélet figyelemreméltó megegyezést mutat az idealista észfilozófiával: ha az utóbbi csak úgy tudott kitartani az emberről való gondoskodás mellett, hogy az adott tényekből elvonatkoztatott, akkor azzal próbálta visszaszorítani az elvontságot, hogy a lehető legszorosabban kötődött a tudományokhoz. Hiszen a tudományok használati értéke komoly formában nem vált kérdésessé. A tudományosságért való aggodalomban egységes az újkantiánizmus és Kant csakúgy, mint Husserl és Descartes. A filozófia amúgy sem törődött azzal, hogy miként használják fel a tudományokat, s vajon

felhasználhatóságuk és gyümölcsöző voltuk egyben magasabb rendű igazságukról is kezeskedik-e, s nem esetleg az általános embertelenség újabb jele. A filozófiát elsősorban a tudományok módszertana érdekelte. A társadalom kritikai elmélete kezdetben azt a nézetet képviselte, hogy a filozófia feladata csak a tudományok legáltalánosabb eredményeinek feldolgozása. Szintén abból indult ki, hogy a tudományok elég bizonyosságot adtak azon képességeükről, hogy szolgálják a termelőerők kibontakozását, és egy gazdagabb létezés új lehetőségeit tárják fel. Míg azonban az idealista filozófia és a tudomány szövetségét kezdettől fogva megterhelték azok a bűnök, amelyekkel a tudományoknak a fennálló uralmi viszonyoktól való függősége járt, a társadalom kritikai elmélete feltételezi a tudományok eloldozását ebből a hozzárendelésből. Így ez az elmélet kezdettől fogva elkerüli ugyan a tudomány végzetes fetisizálását, ez azonban nem menti fel az alól, hogy állandóan s minden új társadalmi helyzetet tekintetbe véve bírálja a tudományosságot. Önmagában a tudományosság még sohasem az igazság biztosítója, különösen nem olyan helyzetben, mint a mai, mikor az igazság annyira szemben áll a tényekkel, s olyannyira a tények mögött rejtőzik. Az igazság jövőjét nem a tudományos előreláthatóság ragadhatja meg. A termelőerők kibontakozásában és a technika fejlődésében sincs töretlen haladás a régi társadalomtól az új felé. Itt is magának az embernek kell döntenie a haladásról, de nem „az” embernek, akinek szellemi és morális megújulásától a tervezendők tervezését várják (miközben figyelmen kívül hagyják, hogy az egyetlen tervezés, amire gondolunk, az elvont különválasztás eltűnése mind a szubjektum és tevékenysége, mind az általános szubjektum és minden egyes szubjektum között), hanem a változást előidéző emberek megegyezésének. Ezek nem szolgálhatnak a priori fogalmi modellként a kritikai elmélet

számára, mert csak tőlük függ, hogy mivé válik a tudomány és a technika.

A kritikai elmélet nem utolsósorban önmagát, saját társadalmi hordozóit bírálja. A filozófiai elem az elméleten belül a tiltakozás egyik formája az új „ökonomizmussal”, a gazdasági harc elszigetelésével, a gazdaság és politika megőrzött szétválasztásával szemben. Már korábban szembe-szegezték ezzel az irányzattal, hogy a döntő az egész társadalom mindenkori helyzete, a különböző társadalmi csoportok kapcsolatai, a politikai hatalmi viszonyok. A gazdasági struktúra változásának úgy kellene megváltoztatnia az egész társadalom helyzetét, hogy a csoportok és egyének közötti gazdasági ellentétek megszűnésével nagymértékben önállósuljanak a politikai viszonyok, és meghatározzák a társadalom fejlődését. Az állam eltűnésével azután a politikai viszonyoknak eddig nem ismert értelemben általános emberi viszonyokká kell változniuk: a társadalmi gazdaság irányításának megszervezésévé a felszabadított emberiség érdekében.

A társadalom materialista elmélete eredetét tekintve XIX. századi elmélet. Ha egyszer az észfilozófiához fűződő viszonyát az „örökség” formájában ábrázolta, akkor az örökséget a XIX. századbeli helyzet alapján gondolta. E helyzetben azóta bizonyos változások történtek. Akkoriban az elmélet elég mélyen magába olvasztotta egy eljövendő barbárság lehetőségét, de az ilyen lehetőségnél közelebbinek látszott annak a megőrző megszüntetése, amit a XIX. század még képviselt. Az örökségnek azt is meg kellett mentenie, amivel a polgári társadalom kultúrája minden nyomorúság és igazságtalanság mellett hozzájárult az egyén kibontakozásához és boldogságához. Eléggé nyilvánvaló volt, hogy mi az, amit már elértek s mi, amit tenni lehetett; az elméletet egyedül az egyénhez fűző érdek inspirálta, s nem volt szük-

ség, hogy ezt filozófiailag is elemezzék. Azóta azonban megváltozott az örökség helyzete. Az ész minden eddigi valósága és az elmélet által szándékolt megvalósításai között ma nem csupán a XIX. század egy darabja áll, hanem az autoritariánus barbárság is. A megőrizve-megszüntetendő kultúra egyre inkább a múlté. E kultúrát elborítja az a ténszerűség, amelyben már csaknem magától értetődő és napirenden levő az egyén teljes feláldozása. Az a kultúra olyannyira eltűnt már, hogy a vele való foglalkozás lényege nem a dacos büszkeség, hanem a gyász. A kritikai elméletnek – éppen mert számára a jövő a lényeges – eddig ismeretlen mértékben kell a múlttal foglalkoznia. Megváltozott alakban ma az a helyzet ismétlődik meg, amelyet a társadalomelmélet a XIX. században talált. A tényleges viszonyok ismét a történelem általános színvonala alatt állnak. Még a gazdaságilag legfejlettebb országokat is a termelőerők béklyóba kötése és az életszínvonal alacsony szinten tartása jellemzi. A jövő igazsága az elmúlt filozófiák tükrében olyan tényállásokat mutat, amelyek kivezetnek az anakronisztikus állapotokból. A kritikai elmélet ily módon még ezekhez az igazságokhoz kötődik. Azon lehetőségek tudatosulásaként jelentkeznek benne, amelyek számára maga a történelmi helyzet is megérett már. A kritikai elmélet gazdasági és politikai fogalmai megőrzik ezeket az igazságokat.

A POZITIVIZMUS-VITA

Karl R. Popper

ÉSZ VAGY FORRADALOM?*

A totális forradalommal az a baj
Hogy ugyanazt az osztályt emeli fel:
Az ügyesen kisajátító kisajátítók
Ezért csak a fele útig mennek el.

(Robert Frost: részlet az *Ál-
forradalom* című versből, in:
A Witness Tree)

Az itt következő kritikai megfontolások *A pozitívizmus-vita a német szociológiában* című könyvre reagálnak, amely a múlt évben jelent meg, s amelyre akaratomon kívül én adtam ösztönzést.

I.

Azzal kezdem, hogy a könyv történetéről és félrevezető címéről beszélek. 1961-ben meghívtak, hogy tartsak vita-indítót a „társadalomtudományok logikájáról” a német szociológusok tübingeni kongresszusán. Elfogadtam a meghívást, s úgy hallottam, hogy megnyitó előadásomat a Theodor W. Adorno frankfurti professzor válasza fogja követni. A szervezők azt tanácsolták, hogy a termékeny vita érdekében nézeteimet néhány határozott tételben fogalmazzam meg. Így tettem: vitaindító előadásom, amelyet 1961-ben tartottam, huszonhét élesen megfogalmazott tételből állt, továbbá programatikus formában megfogalmaztam az elméleti társadalomtudományok feladatát. E téziseket természetesen

* Ezt a recenziót Karl Popper külön kívánságára közöljük (*A szerk.*)

úgy fogalmaztam meg, hogy elfogadásuk minden hegelianus vagy marxista (mint amilyen Adorno) számára nehézségekbe ütközzék: s amennyire csak tudtam, érvekkel is alátámasztottam őket. A rendelkezésemre álló korlátozott idő miatt az alapvető kérdésekre szorítkoztam, és megpróbáltam elkerülni mindannak megítélését, amit máshol már elmondtam.

Adorno igen erőteljesen válaszolt, de alig fogadta el ki-hívásomat – vagyis huszonhét tézisemet. Az ezt követő vitában Ralf Dahrendorf professzor súlyos csalódásának adott hangot. Mint mondta, a szervezők azt tervezték, hogy nyilvánosságra kerüljön néhány jelentős különbség – nyilvánvalóan egyaránt gondolt politikai és ideológiai különbségekre – a társadalomtudományok Adorno és általam történő megközelítése között. Az én előadásom és Adorno válasza azonban a boldog egyetértés benyomását keltette benne, s ez meghökkentette („mintha Adorno és Popper úr megdöbbenő módon egyetértene”). Nagyon sajnáltam mindezt, és még most is sajnálom. Miután azonban azért hívtak meg, hogy „a társadalomtudományok logikájáról” beszéljek, nem tértem ki arra, hogy támadjam Adornót és a frankfurti „dialektikus” iskolát (Adornót, Horkheimert, Habermast és másokat), amelyet mindig is pusztán politikai szempontból tartottam fontosnak. Nem tudtam, mi volt a szervezők szándéka; s 1960-ban nem voltam még teljesen tudatában a frankfurti iskola nagy befolyásának sem. Bár ma már nem haboznék „irracionalistaként” vagy „értelemrombolóként” leírni ezt a hatást, „módszertanukat” (bármit jelentsen is ez) sohasem tudtam sem szellemi, sem tudományos szempontból komolyan venni. Miután ma egy kissé többet tudok, úgy vélem, Dahrendorfnak igaza volt, mikor csalódottnak érezte magát: ki kellett volna térnem az ő bírálatukra is, olyan érvek segítségével, amelyeket korábban

*A nyílt társadalom*¹ és *A historizmus nyomora*² vagy a *Mi a dialektika?*³ című írásaiban hoztam nyilvánosságra, még akkor is, ha nem tartom „logikainak” ezeket az érveket – a szavak ugyanis nem számítanak. Egyedül az nyugtat meg, hogy a harc elkerüléseért az utánam szólót terhelte a felelősség.

Bárhogyan legyen is azonban, Dahrendorf bírálata Jürgen Habermas professzort, a Frankfurti Iskola egy másik tagját újabb (eredeti előadásomnál csaknem kétszer olyan hosszú) dolgozat megírására ösztönözte. Úgy vélem, a „pozitivizmus” kifejezés e sajátos vitában először ebben a dolgozatban bukkant fel: Habermas „pozitivistaként” bírált engem. Régi félreértés ez, amelyet olyan emberek találtak ki és örökítettek tovább, akik csak másodkézből ismerik munkáságomat: a Bécsi Kör néhány tagjának engedékenysége következtében *A kutatás logikája*⁴ című könyvem – amelyben a kört realista és pozitivizmusellenes szempontból bíráltam – abban a könyvsorozatban jelent meg, amelyet Moritz Schlick és Philipp Frank, a kör két vezető tagja szerkesztett. Így aztán azok, akik a könyveket külalakjuk (vagy szerkesztőik) alapján ítélik meg, megteremtették a mítoszt, amely szerint a Bécsi Kör tagja és pozitivista voltam. Ezzel senki sem értene egyet, aki csak olvasta az említett könyvet (vagy bármely másik könyvemet) – hacsak kezdettől fogva nem hisz a mítoszban, amely esetben természetesen bőséges mennyiségű bizonyítékot találhat hite alátámasztására.

Védelmemben Hans Albert professzor (aki szintén nem

¹ *The Open Society and its Enemies*. London, 1945.

² *The Poverty of Historicism*. London, 1957.

³ *What is Dialectic?* Mind XLIX. 1940. Újranyomva in: *Conjectures and Refutations*. London, 1963.

⁴ *Logik der Forschung*. Bécs, 1934.

pozitivistá) szellemesen válaszolt Habermas támadására. Az utóbbi ismét válaszolt, majd következett Albert viszontválasza. Ez a vita főleg nézeteim általános jellegével és érvényességével foglalkozott. Így kevés említés esett – komoly bírálatról nem is beszélve – 1961-es megnyitó előadásomról és annak huszonhét téziséről.

Azt hiszem, 1964-ben történhetett, hogy egy német kiadóvállalat megkérdezte, beleegyeznék-e abba, hogy előadásom Adorno válaszával és a Habermas és Albert közötti vitával együtt könyvformában is megjelenjék. Beleegyeztem.

Megjelent alakjában azonban a könyv tartalmazza Adorno két egészen új bevezetését (100 oldal), ezt követi 1961-es előadásom (20 oldal) és Adorno eredeti válasza (19 oldal). Szerepel továbbá Dahrendorf kitűnő hozzászólása (9 oldal), a Habermas és Albert közötti vita (150 oldal), egy új tanulmány Harold Pilot tollából, végül pedig Albert *Rövid és meglepett utóirat egy hosszú bevezetéshez* című írása (5 oldal). Albert röviden megemlíti, hogy az egész ügy az Adorno és köztem 1961-ben zajlott vitával kezdődött, s teljesen igaza van, mikor azt mondja, hogy a könyv olvasója aligha fog rájönni arra, miről volt ebben szó. Ez a könyvben az egyetlen utalás a háttérét alkotó történetre. Nincs válasz arra a kérdésre, hogy miként kapott a könyv olyan címet, amely egészen helytelenül arra utal, hogy benne bizonyos „pozitivisták” nézeteit tárgyalják. Erre a kérdésre még Albert utóirata sem ad választ.

Mi lett az eredmény? Huszonhét tézisemet, amelyek a vitaindítás szándékával készültek, sehol sem tárgyalják komoly formában ebben a hosszadalmas könyvben, egyetlenegy sem közölük, noha itt-ott megemlítik előadásom egyik vagy másik passzusát – rendszerint összefüggéseikből kiragadva ezeket –, hogy szemléltessék „pozitivismusomat”. Előadásomat ráadásul a könyv közepébe temették, s nem

áll kapcsolatban sem elejével, sem végével. Nincs olyan olvasó, aki belátná, s nincs olyan recenzens, aki felfogná, hogy miért került bele a könyvbe előadásom (amelyet jelen helyén csak teljesen elégtelennek tekinthetek) – esetleg, hogy ez az egész könyv be nem vallott témája. Így egyetlen olvasó sem gyaníthatja, s egyetlen recenzens sem gyanította azt, amit én az egész ügyben az igazságnak gyanítok. Arról van szó, hogy ellenfeleim egyszerűen nem voltak képesek racionálisan bírálni huszonhét tézisemet. Az egyetlen, amit tehettek, az volt, hogy „pozitivistának” bélyegeztek (s ezáltal akaratukon kívül igen félrevezető nevet adtak egy olyan vitának, amelyben egyetlen „pozitivista” sem vett részt); s miután ezt megtették, rövid írásomat és a vita eredeti tárgyát a szavak óceánjába fullasztották.

A dolgok jelenlegi állása szerint a könyv fő tárgya Adornónak és Habermasnak az a vádja, hogy egy Popperhez hasonló „pozitivistát” módszertana a politikai status quo védelmére kötelez. Ezt a vádat én magam fogalmaztam meg Hegellel szemben *A nyílt társadalomban*; Hegel azonosságfilozófiáját („ami valóságos, az ésszerű”) itt „morális és jogi pozitívizmusként” írtam le. Előadásomban erről nem beszéltem; így nem volt alkalmam, hogy válaszoljak a vádra. Gyakran harcoltam azonban a „pozitívizmus” e formája és más formái ellen. *Tény, hogy társadalomelméletem, amely előnyben részesíti a fokozatos és részleges reformokat, éles ellentétben áll módszertani elképzeléseimmel, amelyek történetesen a tudományos és szellemi forradalom képét öltik.*

II.

Könnyen megmagyarázható ez a tény és a forradalommal kapcsolatos beállítottságom is. Induljunk ki a darwini evolúcióból. A szervezetek a próba és a tévedés alapján fejlődnek, s téves próbálkozásaik – téves mutációik – rendszerint azáltal küszöbölődnek ki, hogy kiküszöbölődik az a szervezet, amely a tévedést „hordozza”. Ismeretelméletem része, hogy a leíró és érvelő nyelv fejlődése következtében az emberben mindez radikális változáson megy keresztül. Az emberben kialakult az a lehetőség, hogy *kritikusan viszonyuljon saját tapogatózó próbálkozásaihoz, elméleteihez*. Ezek az elméletek már nem tartoznak szervezetéhez vagy genetikai rendszeréhez: könyvekben vagy folyóiratokban fogalmazhatók meg; kritikai elemzésnek vethetők alá, ki lehet mutatni téves voltukat, anélkül, hogy ezzel megölnénk a szerzőt vagy más „hordozókat”.

Ily módon alapvetően új lehetőségekre tettünk szert: próbálkozásaink, tapogatózó hipotéziseink kritikailag kiküszöbölhetők a racionális vitában, anélkül, hogy önmagunkat is ki kellene küszöbölnünk.

Tulajdonképpen ez a racionális kritikai vita célja. A hipotézis „hordozójának” fontos funkciója van ezekben a vitákban: meg kell védenie a hipotézist a téves bírálatokkal szemben, s talán meg kell próbálnia módosítani, ha eredeti formájában nem védhető sikerrel.

Ha a racionális kritikai vitának bevett módszerré kell válnia, akkor az elavulttá teszi az erőszak alkalmazását: az erőszaknak az ész az egyetlen, eddig feltárt alternatívája.

Számomra világos, hogy az értelmiségiek nyilvánvaló kötelessége e forradalom érdekében munkálkodni – azért, hogy az erőszak kiküszöbölő funkcióját a racionális bírálat kiküszöbölő funkciójával helyettesítsék. Ahhoz azonban,

hogy e cél érdekében munkálkodhassunk, állandóan gyakorolnunk kell a világos és egyszerű nyelvezetet. Minden gondolatot a lehető legvilágosabban és legegyszerűbben kell megfogalmaznunk. Ezt csak kemény munkával érhetjük el.

III.

Régóta bírálom az úgynevezett „tudásszociológiát”. Nem mintha úgy gondolnám, hogy Mannheim (és Scheler) mindenben tévedett volna. Ellenkezőleg: elképzeléseikben sok mindent csak túlságosan is triviálisnak találtam. Ami ellen harcoltam, az főleg Mannheimnek az a véleménye volt, hogy az objektivitás tekintetében lényeges különbség van a társadalomtudós és a természettudós, illetve a társadalom és a természet tanulmányozása között. Azt a tézist vitattam, amely szerint könnyű „objektívnek” lenni a természettudományban, míg a társadalomtudományokban az objektivitás csak igen kiválasztott elmék kiváltsága lehet, ha egyáltalán elérhető: ők a „szabadon lebegő értelmiség”, amely csak „lazán kapcsolódik a társadalmi hagyományokhoz”.⁵

Ezzel szemben hangsúlyoztam, hogy az objektivitás a természet- és társadalomtudományokban nem a tudósok pártatlan gondolkodásmódján alapul, hanem csupán a tudományos vállalkozás nyilvános és versengő jellegének tényén, s így e vállalkozás bizonyos társadalmi aspektusain. Ezért írtam a következőket: „*Amit az (úgynevezett) »tudásszociológia« figyelmen kívül hagy, az éppen a tudás szociológiája – a tudomány társadalmi és nyilvános jellege.*”⁶ Az

⁵ *The Open Society*... II. köt. 215. l.

⁶ *The Poverty of Historicism*. 155. l.

objektivitás alapja röviden a *kölcsönös racionális bírálat*, a kritikus megközelítés, a kritikai hagyomány.⁷

Ily módon a természettudósok beállítottsága nem objektívabb, mint a társadalomtudósoké. Nem is kritikusabbak. Ma a természettudományokban több az „objektivitás”, akkor ennek az az oka, hogy itt mélyebbek a világosság és a racionális bírálat hagyományai, s magasabbak a mércéi.

Németországban sok társadalomtudós hegelianus szellemben nevelkedett, s ez a hagyomány véleményem szerint rombolja az értelmet és a kritikus gondolkodást. Ebben a kérdésben egyet értek Karl Marxszal, aki ezt írta: „Misztifikált formájában a dialektika német divat volt.”⁸ S német divat még ma is.

IV.

Könnyű szociológiai magyarázatot adni erre a tényre. Értékeinket vagy legalábbis ezek legtöbbjét, társadalmi környezetünkől vesszük, gyakran pusztán utánzáson, az átvétel egyszerű folyamatán keresztül, néha azonban az elfogadott értékekkel szembeni forradalmi reakálás útján; más-
kor – bár ez ritka – úgy, hogy kritikusan megvizsgáljuk ezeket az értékeket és a lehetséges alternatívákat. Mindez meglehetősen nyilvánvaló. Igen sajtócsak, de célunk szempontjából mindennél fontosabbak az intellektuális értékek.

Évekkel ezelőtt óvtam diákjaimat attól a széles körben elterjedt elképzeléstől, hogy az ember azért megy egyetemre, hogy megtanuljon hatáscsan és érthetetlenül beszélni és írni. Sok diák, különösen Németországban, akkortájt ezzel

⁷ *Conjectures and Refutations*. Különösen a IV. fejezet.

⁸ Marx-Engels *Művei*. 23. köt. Bp., 1967. 20. l.

a nevetséges céllal iratkozott be az egyetemre. S ez végzetes sok olyan diák számára, aki egyetemi tanulmányai alatt ilyen légkörbe csöppen – például olyan tanárok befolyása alá kerül, akiket szintén ebben a szellemben neveltek. Tudattalanul úgy kezdenek gondolkodni, hogy a nagyon hatásos és nehéz nyelvezet az intellektuális érték. Kevés remény van arra, hogy tévedésüket valaha is fel fogják ismerni; hogy valaha is rájönnek arra, hogy más értékek is vannak: az igazság, az igazság kutatása, az igazsághoz való közeledés a tévedések kritikus kiküszöbölésén keresztül. Mindez számukra a *legjobb esetben is* csak hatásos beszéd lenne: más értéket nem ismernek.

De mit mondjunk az érthetlenségről? A hatásos és magasröptűnek tetsző nyelvezet kultuszát nagymértékben fokozta a matematika laikusok számára áthatolhatatlan formalizmusa. Azt állítom, hogy a legnagyobb társadalomtudományok és -filozófiák némelyikében, különösen Németországban az a hagyományos és nagyrészt tudattalan s kétségbevonhatatlan mércévé vált törekvés, hogy a legközhelyszerűbb dolgokat is emelkedett nyelven mondják el. Ezért vagyunk értelmesek. (Fiatal koromban egy barátom azt tanácsolta, hogy olvassam el az *Ideológia és utópiát*. Ítéletem a következő volt: királyi út vezet a sikerhez abban, ami „filozófiának” és „szociológiának” nevezi magát – a legtriviálisabb dolgokat is magasröptű nyelven add elő; vagy beszélj tudálékos értelmetlenségekről, beleszöve minél több közhelyet. Ezzel hízelegsz az olvasónak: hiszen nemcsak hogy megérti egy ilyen nehéz könyv bizonyos részeit, hanem még olyan eszméket is talál benne, amelyekre maga is gondolt.)

Ha azok, akik ilyen táplálékon nevelkedtek, találkoznak egy egyszerűen megírt, de új gondolatokat tartalmazó könyvvel, nehezen – esetleg egyáltalán nem – fogják meg-

érteni. Nem felel meg ugyanis a „megértésről” kialakult elképzelésünknek, amelyből számukra az egyetértés következik. Érthetetlennek találják majd, hogy létezhetnek olyan megértésre érdemes elgondolások, amelyekkel kapcsolatban nem lehetséges azonnal az egyetértés vagy egyet nem értés.

Első pillantásra itt különbséget találunk a társadalom- és a természettudományok között: az úgynevezett társadalomtudományokban és a filozófiában a hatásos, de többé-kevésbé üres verbalizmussá fajulás nagyobb mérvű, mint a természettudományokban. A veszély azonban mindenütt fokozódik. Azt állítom, hogy még a matematikában is találkozunk az emberekre való hatás tendenciáival, bár itt a legkisebb a kísértés erre: a többi tudományban ugyanis részben az ösztönöz a verbalizmusra, hogy technikai részletek és nehézségek tekintetében túlszárnyalják a matematikusokat és a matematikai fizikusokat.

A kritikus kreativitás – vagyis a kritikus élelméjűséggel párosuló találékonyság – hiányával azonban mindenütt találkozunk; s ez mindenütt ahhoz a jelenséghez vezet, hogy a fiatal tudósok buzgón öltik magukra a legújabb divatot és zsargont. Ezek a „rendes” tudósok⁹ keretet, rutint, közös és kizárólagos nyelvet kívánnak adni szakmájuknak. De a nem rendes tudós, a merész tudós, a kritikus tudós az, aki áttöri a szabályszerűség korlátját, aki kinyitja az ablakokat, és beengedi a szabad levegőt; aki nem arra a hatásra gondol, amelyet gyakorol, hanem megpróbál jól érthető lenni.

A rendes tudomány fejlődése, amely összekapcsolódik a

⁹ A „rendes” tudomány jelenségét Thomas Kuhn fedezte fel *The Structure of Scientific Revolutions* című könyvében, de nem bírálta. Úgy vélem, Kuhn téved, mikor azt gondolja, hogy a „rendes” tudomány nemcsak *ma* normális, hanem mindig is az volt. Ellenkezőleg, a múltban – 1939-ig – a tudomány csaknem mindig kritikus vagy „rendkívüli” volt; nem volt tudományos „rutin”.

„nagy” tudomány fejlődésével, valószínűleg megakadályozza, sőt le is rombolja a tudás, a nagy tudomány fejlődését.

A helyzetet tragikusnak, sőt kétségbeejtőnek tartom; s az úgynevezett empirikus vizsgálódások jelenlegi beáramlása a természettudományok szociológiájába valószínűleg hozzájárul a tudomány hanyatlásához. Ezt a veszélyt tetézi egy másik, a „nagy” tudomány (big science) által teremtetett veszély: a sürgető igény a tudományos technikusok iránt. Egyre több tudományos jelölt részesül pusztán technikai képzésben, bizonyos mérési technikákban való jártasságban; nem vezetik be őket a tudomány hagyományaiba, a kérdéses kritikai hagyományaiba, nem tanítják meg őket arra, hogy inkább a nagy és látszólag megoldhatatlan rejtélyek kísérték meg és irányítsák őket, mint a kis rejtvények megoldhatósága. Igaz, ezek a technikusok vagy specialisták tudatában vannak korlátaiknak. Specialistáknak nevezik magukat, és nem tartanak igényt arra, hogy speciális területükön kívül is tekintélynek tartsák őket. Ezt azonban büszkén teszik, s azt hirdetik, hogy a specializálódás szükségszerű. Ezáltal azonban dacolnak a tényekkel, amelyek azt mutatják, hogy a nagy előrehaladások még mindig a széleskörűen érdeklődő emberektől várhatók.

Ha végül a többség, a specialisták kerülnek ki győztesen az ütközetből, ez az általunk ismert tudomány – a nagy tudomány (great science) – végét jelenti. Olyan szellemi katasztrófa lesz ez, amely következményeiben a nukleáris fegyverzethez hasonlítható.

Most rátérek egyik fő problémámra. Ez pedig a következő: A német szociológia néhány nagy és híres vezéralakja, akik szellemileg minden tőlük telhetőt megtesznek, mégpedig a lehető legjobb lelkiismerettel, egyszerűen trivialitásokat mondanak el azon a magasröptű nyelven, amelyre tanították őket. Ugyanezt tanítják diákjaiknak is, akik nincsenek ugyan megelégedve, de mégis ugyanígy tesznek. (Az eredeti és általános elégedetlenség, amely a saját társadalmukkal szembeni ellenséges érzésben nyilvánul meg, valójában – úgy vélem – annak a tudat alatti elégedetlenségnek a tükre, amelyet saját tevékenységük terméketlenségével szemben éreznek.

Említék egy rövid példát: az idézet Adorno professzortól származik. A példa szelekció eredménye, de a szelekciót Habermas professzor végezte el, aki ezzel kezdi tanulmányát *A pozitívizmus-vitában*. Bal oldalon az eredeti szöveget adom, jobb oldalon pedig ugyanennek szerény és hatástalan nyelvre történő lefordítását:

A társadalmi totalitásnak nincs valamifajta saját élete, amely fölötte állna mindazon tényezőknek, amelyekből áll. Egyedi mozzanatai által termelődik és újratermelődik.

Több ezek közül megőriz egy olyan viszonylagos önállóságot, amelyet a primitív társadalmak sem nem ismernek, sem nem tűnnek.

A társadalom a társadalmi kapcsolatokból áll.

A különböző kapcsolatok *valamilyen* módon létrehozzák a társadalmat.

E kapcsolatok közé tartozik az együttműködés és az ellentét is, s mivel (mint már mondtuk) a társadalom e

Bármennyire nem különvált azonban ez a teljesség elemeinek életétől, együttműködésétől és antagonistizmusától, éppoly kevésbé lehet bármely elemét is pusztán funkcionalitásában, akár anélkül megérteni, hogy be ne pillantanánk ama egészbe, amelynek lényege magában az egyedi mozzanatok mozgásában van.

kapcsolatokból áll, nem különíthető el ezektől;

de ennek fordítottja is érvényes: a kapcsolatok egyike sem érthető meg a többi nélkül.

(Az előzőek megismétlése.)

Kommentár: a társadalmi egészek itt kialakított elméletét már számtalan filozófus és szociológus ábrázolta és kialakította – hol jobban, hol rosszabbul. Nem állítom, hogy az elmélet téves. Csupán azt állítom, hogy tartalma tökéletesen triviális. A *bemutatás* természetesen messze nem triviális.

VI.

Ilyen okok miatt tartom oly nehéznek, hogy bármely komoly problémát megvitassak Habermas professzorral. Biztos vagyok benne, hogy ő tökéletesen őszinte. Úgy vélem azonban, nem tudja, hogyan kell a dolgokat egyszerűen, világosan és szerényen, nem pedig hatásosan tálalni. A legtöbb dolog, amit mond, számomra triviálisnak látszik; a többi tévesnek tartom.

Amennyire meg tudom érteni, állítólagos nézeteimmel kapcsolatban a fő baja a következő. Ahogyan én felfogom

az elméletet – mondja –, az megsérti az *elmélet és a gyakorlat azonosságának elvét*, amit a marxisták és a tudásszociológusok vallanak; talán azért, mert szerintem az elméletnek *segítenie* kell a cselekvést, vagyis elő kell segítenie cselekedeteink megváltoztatását. Azt mondom ugyanis, hogy az elméleti társadalomtudományok feladata, hogy megpróbálják megjósolni cselekedeteink nem szándékolt következményeit; ily módon különbséget teszek az említett elméleti feladat és a cselekvés között. Habermas professzor azonban valószínűleg úgy gondolja, hogy a társadalomról csak az képes komoly elméleti érveket szállítani, aki a fennálló társadalomnak egyben gyakorlati kritikusa is – a társadalmi tudás ugyanis nem választható el az alapvető társadalmi beállítottságoktól. Nyilvánvaló, s nem kell tovább fejtegetnünk, hogy ez a nézet a „tudásszociológia” lekötöztetése.

Válaszom igen egyszerű. Üdvözlöm a társadalom akár-melyik kritikusának bármilyen hozzájárulását – bármilyen forradalmi beállítottságú legyen is –, hacsak megtanulta egyszerűen és világosan kifejezni magát, intellektuális tekintetben szerényen és hivatkozástól mentesen lép fel, s tudatában van alapvető tudatlanságunknak és a mások iránti felelősségünknek. Semmiképpen sem gondolom azonban, hogy a társadalom megreformálásáról folytatott vitát azok számára kell fenntartani, akik először arra tartanak igényt, hogy gyakorlati forradalmároknak tekintsék őket.

Lehetséges, hogy a forradalmárok más embereknél érzékenyebbek a társadalmi bajok iránt. Nyilvánvaló azonban, hogy vannak jobb és rosszabb forradalmak (mint ez a történelemből jól ismert), s a probléma az, hogy ne cselekedjünk túl rosszul. A legtöbb, sőt talán valamennyi forradalom olyan társadalmakat hozott létre, amelyek igencsak különböztek attól, amelyet a forradalmárok kívántak. *Ez a probléma*, s megérdemli, hogy a társadalom minden komoly

bírálója elgondolkozzék róla. Elgondolkodáson olyan erőfeszítést értek, amelynek célja eszméink egyszerű, szerény nyelven, nem pedig fennkölt zsargonban való kifejezése. Akik elég szerencsések ahhoz, hogy tanulhatnak, tartóznak a társadalomnak ezzel az erőfeszítéssel.

VII.

Végezetül még néhány szót a „pozitivizmus” kifejezésről. A szavak nem számítanak, s valójában azt sem bánom, ha akár egy teljesen félrevezető és téves címkét is aggatnak rám. Tény azonban, hogy egész életemben harcoltam a pozitivistá ismeretelmélet ellen, méghozzá „pozitivizmusnak” nevezve azt. Természetesen nem tagadom annak lehetőségét, hogy a „pozitivizmus” kifejezést addig tágítsuk, amíg már a pozitívizmus hozzám hasonló ellenfeleire is alkalmazható lesz. Csupán azt állítom, hogy az ilyenfajta eljárás nem tisztességes, s nem alkalmas az ügy tisztázására sem.

Azt, hogy a „pozitivizmus” címkét eredetileg teljesen tévesen aggatták rám, bárki beláthatja, aki vállalkozik arra, hogy elolvassa korai könyvemet, *A kutatás logikáját*.¹⁰

Érdemes azonban megemlíteni, hogy a „pozitivizmus” és a „pozitivizmus körüli vita” téves elnevezéseinek egyik áldozata dr. Alfred Schmidt, aki önmagát Adorno és Horkheimer professzorok „hosszú időn keresztül” munkatársaként írja le. A *Die Zeit* című laphoz írt levelében,¹¹ amelyben Adornót kívánja megvédeni azzal az állítással szemben, hogy az a *Pozitivizmus-vitában* és más alkalmakkor helytelenül alkalmazta a „pozitivizmus” kifejezést,

¹⁰ I. m.

¹¹ 1970. június 12. 45. l.

Schmidt a „pozitivizmust” olyan gondolkodási tendenciaként jellemzi, amelyben „a különböző tudományok módszerét az egyetlen, abszolút megismerést biztosító gondolkodásnak” tekintik, s ezt – helyesen – „az érzékileg bizonyos tények” túlhangsúlyozásával azonosítja.

Nyilvánvalóan egyáltalán nincs tudatában annak, hogy állítólagos „pozitivizmusom”, amelyből *A pozitivizmus-vita* című könyv címe származik, lényege a harc mindazon tendenciák ellen, amelyeket (véleményem szerint teljesen helyesen) „pozitivizmusként” ír le. Mindig harcoltam azért a jogért, hogy szabadon dolgozhassunk spekulatív elméletekkel, harcoltam a „szcientista” ismeretelméletek korlátoltsága, különösen pedig a szenzualista empirizmus minden formája ellen.

Harcoltam az ellen, hogy a társadalomtudományok a természettudományokat majmolják, s harcoltam azért a tételért, hogy a pozitivisták ismeretelmélet még a természettudományok elemzésében sem kielégítő; ezek ugyanis valójában nem óvatosan általánosítanak a megfigyelésekből, mint rendszerint gondolják, hanem lényegében spekulatívak és merészek; sőt több mint 38 évvel ezelőtt már azt tanítottam,¹² hogy minden megfigyelésre hat az elmélet, s fő funkciójuk inkább az ellenőrzés és cáfolat, mint elméleteink bizonyítása. Végül pedig nemcsak hangsúlyoztam a metafizikai állítások értelmetlen voltát s azt, hogy magam is metafizikai realista vagyok, hanem elemeztem azt a fontos történelmi szerepet is, amelyet a metafizika játszott a tudományos elméletek kialakulásában. Adorno és Habermas előtt az ilyen nézeteket senki sem tartotta pozitivistának, s ők ketten eredetileg nem tudták, hogy ilyen nézeteket vallok.

¹² L. *The Logic of the Scientific Discovery* című könyvem. Új függelék I.

Valójában nem érdekelték őket jobban nézeteim, mint engem az övéik.

A terminológia azonban nem lényeges. Csak éppen nem szabad *érvként* használni; egy könyv címe nem lehet tisztességtelen: arra sem tehet kísérletet, hogy előre megítéljen egy problémát.

A lényegi vitapontról a Frankfurti Iskola és köztem – forradalom verzus részleges reform – itt nem beszélek, hiszen ezt *A nyílt társadalom* című könyvemben olyan egyszerűen és világosan tárgyaltam, amennyire csak tudtam. Hans Albert is sok fontos dolgot mondott el erről a témáról, mind válaszában Habermashoz *A pozitivizmus-vitában*, mind éles elméjű művében, az *Értekezés a kritikai észről* címűben.¹³

¹³ Hans Albert: *Traktat über die kritische Vernunft*. Tübingen, 1969.

Theodor W. Adorno

BEVEZETÉS*,**

Fred Pollocknak
hetvenötödik születésnapjára
szeretettel

Szezám tárulj – ki akarok menni!
Stanislaw Jerzy Lec

A dialektika és a legtágabb értelemben vett pozitivistá¹ szociológia nyilvános összeütközését Németországban megindító tübingeni vitához fűzött beható megjegyzéseiben Ralf Dahrendorf azt panaszolja, hogy a vita „többsnyire híjával volt a ténylegesen fennforgó felfogásbeli különbségekhez mért intenzitásnak”.² A vita résztvevőinek némelyike állítólag tett is helytelenítő megjegyzéseket „a hiányzó feszültségre a két fő referátum és fő referens között”.³ Dahrendorf ezzel szemben érzékeli „az efféle egyezések iróniáját”; szerinte a megfogalmazások közössége mély tárgybeli különbségeket takart. Nem egyedül a referensek

* Köszönettel tartozom Albrecht Wellmernek referátumáért, amelyet a szerző és Ludwig v. Friedburg közös tudományelméleti szemináriumán tartott az 1967-i nyári szemeszterben.

** *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie.* 7–81. l.

¹ Vö. Bevezetés E. Durkheim: *Soziologie und Philosophie*jához. Frankfurt, 1967. 8. l. lábjegyzet. A sajátos logikai pozitivizmustól Popper és Albert eleve hangsúlyozottan elhatárolták magukat; hogy miért tekintjük őket mégis pozitivistáknak, a szövegből kiviláglik.

² Ralf Dahrendorf: *Anmerkungen zur Diskussion der Referate von Karl R. Popper und Theodor W. Adorno.* In: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie.* 145–155. l.

³ Uo.

előzékeny voltán fordult meg, hogy valóban nem alakult k az a vita, melyben érvek és ellenérvek csaptak volna össze; ők mindenekelőtt arra törekedtek, hogy egyáltalán elméletileg összemérhetővé tegyék álláspontjukat. Ám nem is csupán némely, az olykor frissen megszerzett filozófiaellenességgel fölényeskedő résztvevő attitűdje a felelős ezért. A dialektikusok kifejezetten a filozófiára nyúltak vissza, de a naivan gyakorlati kutatóüzem számára a pozitivisták módszertani érdekei sem kevésbé idegenek. Mindkét referensnek be kell ismernie azonban, hogy egy, a vitának útjában álló fogyatékosságban ténylegesen vétkesek: a szociológiához mint olyanhoz egyiküknek sem sikerült megteremteni a hiánytalan közvetítést. Szavaikból sok minden a tudományra általában vonatkozott. Egy bizonyos mértékű rossz elvontság sajátja minden ismeretelméletnek – és kritikájának is.⁴ Ha valaki nem elégszik meg a tudományos eljárás pusztá közvetlenségével és túllép annak kényszerűségein, szabadabb pillantásával jogosulatlan előnyöket is szerzett. Az persze téves értelmezés, hogy – mint olykor hallatszott – a Tübingeni Diszkusszió megrekedt volna az előterepen, és emiatt a szociológiának mint meghatározott tudománynak hasznot mit sem hozott. Azok az érvek, melyek ráhagyatkoznak az analitikus tudományelméletre anélkül, hogy belebocsátkoznának annak axiómáiba – és az „előterepet” csakis így érthetjük –, logikai ördögmalomba kerülnek. Bármennyire hűek akarunk is maradni az immanens logika elvéhez, ez közvetlenül nem alkalmazható akkor, amikor egyedüli mértékké maga a logikai immanencia emelkedik, elvonatkoztatva minden sajátos tartalomtól. A nekiszabadult logika immanens kritikájához hozzátartozik kényszerjelleg voltának bírálata is. A gondolkodás ezt ölti fel a formállogikai folya-

⁴ Hans Albert: *A totális ész mítosza*. E kötetben 369-419 l.

matokkal való gondolattalan azonosítás révén. Az immanens kritika határait az immanens logika fetisizált elvével vonhatjuk meg – ezt magát kell néven nevezni. Az előterepen maradónak mondott vita tartalmi relevanciája a szociológia számára ezenfelül sem mondvacsinált. Az például, hogy szabad különbséget tenni látszat és lényeg között, közvetlenül érinti; az, hogy ideológiáról lehet beszélni és így tovább egészen a vita minden kiágazásáig, maga is központi jelentőségű szociológiai kérdés. Ilyen tartalmi relevanciáját valami olyannak, ami ismeretelméleti vagy logikai előtárgyalásként hat, az magyarázza, hogy rejtetten az illető ellentétek maguk is tartalmi természetűek. Vagy összefonódik a társadalom megismerése magával a társadalommal, és az maga is konkrétan belép a róla szóló tudományba, vagy ez kizárólag a szubjektív ész terméke, túl van minden saját objektív közvetítéseire való rákérdezésen.

A nehezményezett elvontság mögül mindazonáltal a vita sokkal komolyabb nehézségei leselkednek. Avégett, hogy a vita egyáltalán létrejöhessen, a formális logika szabályai szerint kell eljárni. Az ennek elsőbbségét állító tétel másfelől magva-veleje minden tudomány – a szociológiát és a társadalomelméletet is beleértve – pozitivista, vagy hogy a túlságosan is megterhelt kifejezést egy éppenséggel még Popper számára is elfogadhatóra cseréljük fel: szcientista felfogásának. Nem kapcsolható ki a vitatárgyak közül, hogy az eljárás elengedhetetlen logicitása valóban abszolút primátust teremt-e a logikának. A logika primátusának a tárgyi diszciplínákon belüli kritikus önreflexióját követelő gondolatok ezenközben elkerülhetetlenül taktikai hátrányba kerülnek. Oly eszközökkel kell felülvizsgálniuk a logikát, melyek közül a helyüket a logikaiak állják meg – épp ez az az ellentmondás, amelyre már a leggondolatgazdagabb pozitivista, Wittgenstein is fájdalommal ébredt rá. Ha egy

mostanihoz hasonló vitát világnézetileg, egymáshoz képest külső-ellentétes álláspontokról folytatnának, az a priori természetlen lenne; érvelésekbe bocsátkozva viszont az tényegeti, hogy hallgatólagosan elfogadjuk az egyik álláspont játékszabályait, holott a vita tárgyát nem utolsósorban éppen ezek jelentik.

A korreferens megjegyzésére, miszerint nem álláspont-különbségek, hanem eldönthető ellentmondások vannak, Dahrendorf azzal kérdez vissza, hogy: „vajon nem az első lenne mégis helytálló, míg a második hibás?”⁵ Álláspontok – szerinte – alkalmasint nem zárnak ki vitát és érveket, az érvelés módjának különbségei mindazonáltal oly mélyenfekvőek, hogy „kétségbe kell vonnunk, hogy Popper és Adorno képesek akár csak az eljárásban is megegyezni, melynek segítségével eltéréseik eldönthetők lennének”.⁶ A probléma eredeti: megválaszolni csak akkor – és nem előbb – lehet, ha következetesen megkísérelünk döntést hozni. A kísérletre rá vagyunk szorítva, mivel a békés türelem két különböző egymás mellett létező szociológiatípus esetén végeredményül semmi mást nem hozhat, mint a nyomatékos igazságigény semlegesítését. A feladat paradoxon módján áll elénk: a vitás kérdéseket logicista prejudikálás nélkül, azonban egyben dogmatizmus nélkül is kell megvitatnunk. Habermas az olyan kitételeiben, mint „nekigyürkőzni” és „háta mögött”, az ehhez szükséges erőfeszítésre gondol, nem a viszály valamilyen finom művészetére. Kellene találni valamilyen szellemi terepet, egy olyan gondolati senki földjét, ahol szót érthetnénk egymással, de a vita témájával szolgáló szabálykánont mégsem kellene elfogadnunk. Ne képzeljük e helyet valamely, mindkét összeütköző álláspont-

⁵ Dahrendorf: uo. 150. l.

⁶ Uo. 151. l.

hoz képest végül is még általánosabbnak, mintegy a terjedelmi logika modellje szerint. Konkrétabbá válik, mint-hogy – a formállogikát is beleértve – a tudomány sem csak társadalmi termelőerő, hanem éppannyira társadalmi termelési viszony is. Kérdés, vajon a pozitivisták elfogadnák-e ezt, hiszen magához az alaptézishez nyúl kritikusan, a tudomány abszolút eredeti mivoltát, minden megismerés számára konstitutív jellegét illeti. Kérdés, vajon feltétlenül külön kell-e választanunk a megismerést és a reális életfolyamatot; vajon nem sokkal inkább közvetítődik-e a megismerés az utóbbivá, vajon nem egyenesen társadalmi funkciójából következik-e a megismerés autonómiája, melynek éven genezisével szemben termékenyen függetlenítette és objektíválta magát; kérdéses, vajon nem áll-e immanens összefüggésben a megismerés az életfolyamattal, noha felépítése révén egy azt körülölelő térre települ, ami kihat saját benső szerkezetére is. Ez a kettőzöttség, bármennyire is nyilvánvaló, szemben áll az ellentmondás-mentesség elvével: a tudomány ezek után eredeti is, nem is az. A dialektikának, mikor síkraszáll ezért – mint máskor sem – nem szabad „privilegizált gondolkodásként” viselkednie; különös szubjektív képességnek tüntetni fel magát, mely megadatik valakinek, míg elzárva marad mások előtt, vagy magát egyenesen intuicionizmusnak tartani. Ellenkezőleg: hozzanak a pozitivisták áldozatot, moccanjanak ki a Habermas jellemezte „nem értem kérem” tartásból, és mint érthetlent ne vessenek el rövid úton mindent, ami nem harmonizál egyes olyan kategóriákkal, mint az ő „értelmes”-ük. A filozófiával szembeni növekvő ellenséges érzület láttán az ember nem tud szabadulni a gyanútól, mintha sok szociológus saját múltját akarná görcsösen levetkezni; amiért e múlt persze bosszút szokott állni.

Első pillantásra a vita azt a látszatot kelti, mintha a pozi-

tivisták az objektív tudományos érvényesség szigorú fogalmát képviselnék, míg a filozófia ugyanezt fellazítaná; mintha a dialektusok spekulatíve járnának el, a filozófiai hagyományból megérthető módon. A nyelvhasználat a spekulatív fogalom értelmét ekkor persze pontosan az ellentétéig módosítja. Immár nem az értelem kritikus önreflexiójának értelmében annak határooltságára és ennek önkorrekciójára utal, mint Hegelnél, hanem észrevétlenül a vulgáris modellt követi, mely a spekuláción kötelező érvény, egyenesen logikai önkritika nélküli, a tárggyal konfrontálatlan, hiú, nosza-bele gondolkodást képzel. A hegeli rendszer összeomlása óta és alkalmasint ennek következményeként a spekuláció fogalma készségesen, a fausti klisé szerint fordult meg ennyire, mint nyáj az aszályos pusztában. Ami egykor a saját bornírtságát külsővé tevő és ezáltal objektivitást nyerő gondolat jelölése volt, egyenlővé vált a szubjektív önkénnyel – önkénnyel, mert a spekulativitás fogyatékosnak tetszhet az általánosan érvényes ellenőrzésben; szubjektivizmussal, mivel a tény fogalmát a spekuláció emfázissal közvetítéssé oldja fel a „fogalom” révén, mely skolasztikus realizmusba való visszaesésnek tűnik, és – pozitivista rítus nyomán – a gondolkodó aktusának, amely magát vakmerően valamely magánvaló létezővel téveszti össze. Az Albert által gyanakodva szemlélt „tu quoque” érvnél erősebb ezzel szemben az állítás, hogy a pozitivista álláspont, melynek pátoaszát és hatását objektivitásigénye táplálja – a maga részéről szubjektivista. Ezt anticipálta Hegel bírálata afölött, amit ő reflexiófilozófiának nevezett. Carnap diadalujjongása, hogy a filozófiából nem marad fenn más, mint a logikai analízis módszere, őstípusa a szubjektív ész javára történő a kvázi-ontológiai előreeldöntésnek.⁷ A pozitivizmus,

⁷A fogalmat Max Horkheimer fejt ki, in: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Teil I. Frankfurt, 1967.

melynek számára az ellentmondások anatómiájával egyenlők, lényege szerint és önmagának sem tudatosan annyit ért el, hogy teljesen átadta magát a szélsőséges, minden szubjektív belevetítéstől megtisztított objektivitás szemléletmódjának, ámde így csak annál jobban belebonyolódott a pusztán szubjektív, instrumentális ész partikularitásába. A pozitivisták az idealizmus legyőzőinek érzik magukat, de sokkal közelebb állnak ahhoz, mint a kritikai elmélet hiposztázis-ják a megismerő szubjektumot – immáron nem mint teremtőt, mint abszolútumot, mégis mint minden érvényesség tudományos kontrolljának toposz noetikoszát (lelőhelyét). Míg felszámolni kívánták a filozófiát, pusztán életre pereskedtek egy önmagát a tudomány tekintélyére támaszkodva saját magával szemben is áthatolhatatlanul elszigetelő tanítást. A Hume–Mach–Schlick láncolat végső tagjánál, Carnapnál a protokolltételek szenzualista értelmezése révén még nyilvánvaló az összefüggés a régebbi szubjektív pozitivizmussal. Ez azután, lévén hogy a tudomány e tételei is nyelvileg adóttak s nem közvetlen érzéki bizonyoságok, kirobbantotta a wittgensteini problematikát. Mindazonáltal a rejtett szubjektivizmust a *Tractatus* nyelvelmélete egyáltalában nem törli át. „A filozófia terméke – írja – nem »filozófiai tételek«, hanem tételek világossá tévése. A gondolatokat, lévén azok különben hozzávetőlegesek, zavarosak, elmosódóak, a filozófiának kell világossá tennie és behatárolnia.”⁸ A világosság azonban egyedül a szubjektív tudat sajátja. Wittgenstein szcientista szellemben az objektivitásigényt oly mértékben feszíti túl, hogy az megrendülve hátrál az előtt a totális filozófiai paradoxia előtt, melyből Wittgenstein nimbusza áll. A nominalista felvilágosodási mozgalom egész objektivizmusát rejtett szubjektivizmus ellenpontosította, az örökös

⁸ Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. 4. 112.

reductio ad hominem. Számára szükségtelen, hogy a gondolatok illeszkedjenek egymáshoz. A rejtett szubjektivizmust ez képes felfedni. Bámulatra méltó, hogy a szcientistákat – Wittgensteint beleértve – ez éppoly kevésbé hozta zavarba, mint az empirista és formállogikus szárny örök antagonizmusa sem, amely a pozitívizmuson belüli módon, eltorzultan, valami nagyon valósat hoz napfényre. A matematika feltétlen érvényességének doktrínája már Hume-nál heterogénen állt szemben a szkeptikus szenzualizmussal. Ebben válik nyilvánvalóvá, mily kevésbé sikerült a szcientizmusnak ténybeliség és fogalom közvetítése; e kettő összekapcsolatlansága azután logikai elviselhetetlenséggé válik. Nem lehet sikraszállni az egyedi adottságok abszolút elsőbbségeért az „ideákkal” szemben, ugyanakkor ragaszkodni egy tisztán eszmei tartomány, jelesül a matematika abszolút eredendő voltahoz. Bárhogyan variálják is, mindaddig, míg Berkeley esse est percipii*-je megőrződik, nem látható be, honnan ered a semmiféle érzékiben meg nem alapozódó formális diszciplína érvényességi igénye. Az empirizmus, melynek szemében egyenesen igazságkritérium a tételek kötelező érvényű volta, minden kötelező érvényű gondolati műveletével épp fordítva, posztulálja a formális logikát. E szimpla meg gondolásnak elégnek kellene lennie ahhoz, hogy a szcientistákat a dialektika elfogadására indítsa. A formális és empirikus elvont rossz polaritása azonban szerfölött érezhetően él tovább, most már a társadalomtudományokban. Az önkorlátozott megismerés külső kiegészítője – Habermas szóhasználatával élve – a formális szociológia. A szociológiai formalizmusnak nem maguk a tételei hibásak, például Simmelnél, hanem inkább a gondolati aktusok, melyek e tételeket leszakítják az empíriáról, hiposztazálják, majd utólag illusztratív tar-

* Létezni = érzékelni — *A szerk.*

talommal töltik fel. A formális szociológia kedvenc felfedezésének – például a proletárpártok bürokratizálódásának – alapja a dologban magában van, s nem az „általában vett szervezet” fogalmából ered, hanem társadalmi feltételekből, abból a kényszerből, hogy helytálljanak egy túlerőben levő rendszeren belül, melynek hatalma saját szervezeti formáinak elterjedtségénél fogva mindenben érvényesül. Ez a kényszer áttérjed ellenzékére is; nem pusztán mint társadalmi fertőzés, hanem mintegy racionálisan is, hogy a hozzá tartozók érdekeit a szervezet az adott pillanatban képes legyen hatékonyan képviselni. Egy eldologiasult társadalmon belül semminek nincs esélye túlélésre, ami maga is ne lenne eldologiasult. A monopolkapitalizmus konkrét történeti általánossága átnyúlik a munka monopóliumába minden implikációjával egyetemben. Az empirikus szociológia fontos feladata volna, hogy elemezze a közvetítő tagokat, részleteiben bemutassa, mi módon ragadja meg a megváltozott kapitalista termelési viszonyokhoz való alkalmazkodás azokat, akiknek hosszú távú objektív érdekei ellene szólnak ennek az alkalmazkodásnak.

Joggal nevezhetjük szubjektívnek a ma uralkodó pozitivista szociológiát, ugyanabban az értelemben, mint a szubjektív gazdaságtant; a jelenlegi szociológiai pozitívizmus egyik őse, Vilfredo Pareto, éppen e gazdaságtan egyik fő reprezentánsa. A „szubjektív” szónak itt kettős értelme van. Egyfelől, az uralkodó szociológia – Habermassal szólva – raszterral dolgozik, sémákat helyez az anyagra. Míg az anyag ebben kétségkívül szintén érvényesül, attól függően, hogy mely rubrikába illesztik be, mégis alapvető különbség, hogy anyag és jelenségek valamely számukra magánvalóan előrerendezett, nemcsak a tudomány által klasszifikációs módon előállított felépítés szerint értelmeződnek-e vagy sem. Azt, hogy milyen kevésbé közömbös, amit koor-

dinátarendszer-választásnak vélnek, példázza az az alternatíva, hogy bizonyos társadalmi jelenségeket vagy olyan fogalmak alá rendelünk, mint a presztízs és a státus, vagy levezethetünk objektív hatalmi viszonyokból. Utóbbi felfogás szerint a státus és a presztízs az osztályviszonyok dinamikájához igazodik és elvileg felszámolható; klasszifikációs besorolásuk irányzata ezzel szemben e kategóriákat elfogadja mint egyszerűen adottakat és látszatra változatlanokat. Tartalmi következményeiben ilyen gazdag e látszatra csupán a módszertant érintő különbségtevés. Teljes összhangban áll ezzel a pozitivista szociológiai szubjektivizmus a második jelentésében. Ez tevékenységének legalábbis igen jelentős részében ahelyett, hogy a társadalomból inkább ennek és szubjektumainak véleményeiből, magatartásmódjaiból, önértelmezéséből indul ki. A társadalom e koncepció számára az eltársadalmiasított és társadalmilag cselekvő szubjektumok statisztikusan vizsgálendő átlagolt tudata vagy tudattalanja, nem pedig közeg, melyben e szubjektumok mozognak. A dialektikus elmélet szerint a struktúrák objektivitása – a pozitivisták számára valami mitológiai kellék – a megismerő szubjektív ész a priori-ja. Ha ezt tudottá tenné, akkor a struktúrát annak saját törvényszerűségei szerint kellene meghatározni, nem saját magából egy fogalmi rendezés eljárásszabályai szerint kezelve. E struktúrában egymáshoz rendelődnek a feltételek és az egyedi szubjektumokon felmérendő társadalmi tények eszmei tartalma. Közömbös, hogy a dialektikus társadalomelmélet objektivitásigényét mennyire váltotta be, vagy hogy az egyáltalán még lehetséges-e számára – mindenesetre azt nagyobb fajsúllyal kezeli, mint ellenlábasa, aki objektív érvényű leleteinek látszatbiztonságát azzal váltja meg, hogy a kezdet kezdetétől lemond az objektivitás azon nyomatékos eszméjéről, amelyet egykor a magánvaló fogalmában gondoltak. A pozitivisták preju-

dikálnak a vitában, amennyiben sejteni engedik, hogy új haladó gondolkodástípust képviselnek, melynek felfogása – mint Albert mondja – ugyan ma még nem mindenütt érvényesül, de vele szemben a dialektika archaizmus. Ez a haladásszemlélet nem törődik az őt végül is tönkrezúzó árral. Azáltal haladjon előre a szellem, hogy a tények javára magát mint szellemet megbilincseli. Ez igazi logikai ellentmondás. Albert felteszi a kérdést: „miért ne kaphatnának új eszmék éppolyan esélyt arra, hogy beválhassanak?”⁹

Új eszméken ezúttal az a beállítottság értendő, mely általában a legkevésbé sem az eszmék barátja. Modernségigénye semmi más nem lehet, mint az előrehaladó felvilágosodás. Szüksége lenne azonban a szubjektív ész kritikus önreflexiójára. Ennek haladását, ami legbensejéig egybefonódott a felvilágosodás dialektikájával, nem lehet a körülményektől függetlenül mint egy magasabb objektivitást tételezni. Ez a vita gyűjtőpontja.

A dialektika nem tárgyától független módszer, s ez megátalja, hogy ugyanúgy magáért levőként lehessen kifejteni, amint ezt a deduktív rendszer megengedi. Nem jár kedvében a definíció kritériumának; kritizálja. Súlyosabban nyom a latba, hogy a hegeli rendszer visszavonhatatlan összeomlása után elvesztette filozófiai biztonságának egykori és mélységesen kétes öntudatát is. Amit felrónak neki a pozitivisták, hogy hiányzik a fundamentum, amelyre ráépülne minden további, kijátszható ellene is az uralkodó filozófiában: híjával van az ἀρχη-nak. Idealista változatában számolatlan közvetítés révén, sőt egyenesen a szellemmel való nem azonosságánál fogva a létezőt mégis azonossá merte tenni a szellemmel. Ez nem sikerült, és ezért jelen formájában a dialektika nem kevésbé polemikusan viszonyul a „totális

⁹ Hans Albert: *A totális ész mítosza*. E kötetben 387. l.

ész mítoszához”, mint Albert szcientizmusa. Nem is szabad, hogy garantált igazságigényt tulajdonítson magának, mint az idealista időkben. A dialektikus mozgás Hegelnél általános magyarázóelvként, feltétel nélkül, „mint tudományt” fogta fel magát. Már első lépéseinél vagy tételezéseinél is mindig jelen volt ez az azonossági elv, amely az elemzés előrehaladtával sem alátámasztást nem nyert, sem magyarázatot; Hegel azt a kör-hasonlattal írta le. Ily mérvű zártság, amely gondoskodott arról, hogy semmi jelentős fel nem ismerve és véletlenül kívül ne maradjon a dialektikán, szétrobbant kényszerítő erejével és egyértelműségével egyetemben; nincs birtokában már semmilyen kánonnak, mely szabályozta. Létjogosultsága mégis megvan még. Egy objektív, magánvaló rendszer eszméje társadalmilag nem olyan agyrem, mint az idealizmus bukása után tűnt, és amint azt a pozitivizmus bizonygatja. Amit ez túlhaladottnak tekint, a nagy filozófia fogalma,¹⁰ nem gondolatlejtőjei állítólagos esztétikai kvalitásainak köszönhetően, hanem éppen megismerési tartalmának az egyedi emberi tudathoz képest transzcendens mivolta révén csábított saját hiposztázálásához mint abszolútumhoz. Igazolásul a dialektika képes volt ezen tartalmakat visszafordítani a tapasztalatba, ahonnan eredtek. Ez azonban minden egyedi objektív társadalmi totalitás által történő közvetítettségének tapasztalata. A hagyományos dialektika ezt állította a feje tetejére azon tételben, amely az előzetesen meglevő objektivitást, az objektumot magát mint totalitást alanyként fogta fel. Albert nehezményezte, hogy a tübingeni korreferens a totalitás fogalmára ki sem tért, hanem pusztán csak utalt rá.¹¹ De hát majdnem tautológia,

¹⁰ Vö. Helmut F. Spinner: *Wo warst du Platon, Ein kleiner Protest gegen eine „grosse Philosophie“*. *Soziale Welt*, 18. évf. 2/3. füzet, 174. l.

¹¹ Vö. Albert: uo. lábjegyzet.

hogyan a totalitás-fogalomra nem lehet ugyanúgy ujjal rámutatni, mint azokra a bizonyos tényekre, melyek háttéréből kiemelkedik mint fogalom. „Először is, még igencsak absztraktrakt közelítésben gondolnunk kell arra, hogy az összes egyedi függ az általuk alkotott totalitástól. Ebben minden függ mindentől. Az egész csak a tagjai által kifejtett funkciók egy-sége révén létezik. Élete fenntartásához egyetemesen minden egyednek funkciót kell magára vennie, és megtanulnia, hogy köszönje, míg kap egyet is.”¹²

Albert a totális ész ideájával, az azonosságfilozófia bűnhalmazával vádolja Habermast. Szerinte tehát a dialektika a társadalmi egész fogalmával operál avitt hegelianus módon, amelyet a kutatásból felépíteni nem lehet, és amely szemétdombra való. Nem utolsósorban a totalitás kategóriájával szembeni szkepszisnek köszönheti Merton középszintű elmélete azt a faszcinációt, melyet gyakorolt, holott az efféle elméletek tárgyaikat erőszakkal tördelik ki átfogó összefüggésekből. Az empiriát a legegyszerűbb józan ész is a totalitásra szorítja rá. Ha a társadalmi konfliktust például egy olyan eseten tanulmányozzuk, mint a diákok elleni 1967-es nyugat-berlini atrocitások, az értelmezéshez máris elégtelen az egyedi szituáció indítéka. Az a tétel például, hogy a lakosság éppenséggel spontán módon reagált valamely csoporttal szemben, amely – számára legalábbis úgy kellett tűnjön – veszélyezteti a kényes körülmények között tartott város érdekeit, nemcsak a benne rosszhiszeműen sugalmazott ideológiai-politikai összefüggések kétes volta miatt elégtelen. Egyáltalán nem teszi nyilvánvalóvá a közvetlen fizikai erőszakban kitörő dühöt valamely sajátos, látható és a népszerű előítéletek alapján könnyen azonosítható kisebbséggel szemben.

¹² Theodor W. Adorno: a *Társadalom* címszó az *Evangelisches Staatslexikon*ban. Stuttgart. 1967. 637. l.

A legelterjedtebb, leghatékonyabb sztereotípiáknak szokott formájukban – hogy a diákok tüntetnek, ahelyett, hogy dolgoznak (ami szembeszökő hazugság), hogy herdálják a tanulásukat fedező adófizetők pénzét és hasonlóknak – az akut helyzethez nincs semmi közük. Az, hogy ezek a szólamok hasonlóak a kurzussajtó jelszavaihoz, kézenfekvő; másfelől aligha találhatna viszont ez a sajtó ilyen visszhangra, ha maga nem sok egyén véleményének és ösztöntendenciájának diszpozíciójára csatolódna rá, amelyek számára megerősítést és egyúttal felerősítést. Antiintellektualizmus és a készség, hogy a kétes helyzetek miatti elégedetlenséget rávetítsék a kétségnek hangot adókra, mindez hat a közvetlen alkalomra adott reakciókban; ürügyként, racionalizálásként szolgál. Ha maga a berlini helyzet lenne olyan tényező, amely hozzájárul a tömeglélektani potenciál elszabadulásához, ez sem lenne megérthető másképp, mint megint csak a nemzetközi politika átfogó összefüggéseiből. Bornírt dolog az úgynevezett „berlini helyzetből” vezetni le azt, ami a berlini helyzetben aktualizált hatalmi harcokból ered. Meghosszabbítván a vonalakat a társadalom szövevényébe kerülünk, bár e vonalak mozzanataik végtelen sokasága miatt szcientista receptekkel aligha ragadhatók meg. Ha azonban ezt kiküszöböljük a tudományból, a jelenségeket téves okoknak fogjuk tulajdonítani; a fennálló uralkodó ideológia rendszerint ebből húz hasznót. Az, hogy a társadalom ellenáll annak, hogy faktumként leszögezzék, tulajdonképpen csak a közvetítés tényét jelenti, azt, hogy a tények nem azon végső és áthatolhatatlan dogmák, mint amiknek őket a régi ismeretelmélet módján kezelt érzéki adatok mintájára az uralkodó szocioológia tekinti. Bennük olyasvalami jelenik meg, ami nem önmaguk.¹³ Nem a legkisebb különbség a dialektikus és pozi-

¹³ Vö. Max Horkheimer: uo. 20. l.

tivista koncepció között, hogy a pozitivizmus szeretné, hogy a Schlick-féle maxima értelmében csakis jelenségeket engedjünk érvényesíteni, míg a dialektikából nem lehet kihagyni a jelenség és a lényeg különbségét. Az is társadalmi törvény, hogy társadalmi folyamatok alapvető struktúrái, mint a cseretárgyak nem egyenlősége, nem válnak nyilvánvalókká anélkül, hogy az elmélet be ne avatkozzon. A dialektikus gondolkodás úgy száll szembe azzal a gyanúval, amit Nietzsche világ mögöttinek nevezett, hogy e rejtett ténnyt a szörnynek mondja ki. A filozófiai hagyománnyal szembe fordulva, hatalma miatt nem mond igent erre a szörnyre, hanem kritizálja, mert ellentmond a „megjelenőnek”, végső soron pedig az egyes ember valós életének. Ragaszkodjunk a hegeli tételhez: a lényegnek meg kell jelennie; így kerül ellentmondásba a jelenséggel. A totalitás nem afirmatív, sokkal inkább kritikai kategória. A dialektikus kritika segíthet megmenteni vagy létrehozni azt, ami nem engedelmeskedik vagy szemben áll a totalitással, vagy ami valamely még nem létező individualizáció lehetőségeként csak most van kialakulóban. A tények interpretációjának menete a totalitáshoz vezet el anélkül, hogy maga a totalitás tényszerűség volna. Nincs társadalmi tényszerűség, mely ne bírna helyértékkel e totalitásban. A totalitás minden egyedi szubjektum számára előrendezett, mivel ezek önmagukon belül is követik kényszerítéseit, még monadikus szerkezetükben is, sőt éppen e szerkezet reprezentálja csak igazán a totalitást. Ennyiben a totalitás maga mindennél valóságosabb. Az individuumok egymás közötti társadalmi kapcsolatának lényegi foglalatja azonban, mely az egyeddel szemben sötétbe rejtezik, egyben látszat, ideológia is. A felszabadult emberiség immár nem lenne többé totalitás; a totalitás magánvaló léte éppúgy az emberiség szabadság nélküli volta, amiképpen a totalitás saját létét, mint a valódi társadalmi

szubsztrátumot illetően is csatlakozik. Jóllehet a totalitás-fogalom hiányolt logikai – értsd ellentmondásmentes – elemzésének¹⁴ ezzel nem tettünk eleget, ahogyan Albert azt Habermas ellenében megkívánta, hiszen az elemzés végeredménye a totalitás objektív ellentmondása, mégis fölmenthetjük a totalításra történő hivatkozást a decizionista önkény vádjá alól.¹⁵ A totalitás explikációjának lehetőségét Habermas sem vonja kétségbe, mint más dialektikusok sem, csakis azt, hogy verifikálható lenne ténykritériumok alapján, mint-hogy az transzcendentálódik a totalitáskategóriához való mozgásával. Bár nem a tények *χωρι* -a, mindazonáltal immanens számukra mint a tények közvetítése. Provokatívan fogalmazva: a totalitás a társadalom mint magánvaló dolog, az eldologiasodás minden bűnével együtt. Ám éppen, mivel e magánvaló dolog még nem a társadalom egyetemes szubjektuma, ezért még nem szabadság, hanem idegen törvényű természet, amelyet objektíve a feloldhatatlanság mozzanata illet meg, mint ezt Durkheim, túlságosan is egyoldalúan, éppenséggel a társadalmiság lényegévé nyilvánította. Ennyiben „tényszerű” is. A tényszerűség fogalma, amelyet a pozitivista szemlélet végső szubsztrátumaként óv, ugyanazon társadalom funkciója, melyről hallgatni dícséretes az átlátszatlan szubsztrátumhoz ragaszkodó szcientista szociológia szerint. Tény és társadalom feltétlen érvényű szétválasztása a reflexió művi terméke, melyet második reflexióval kell levezetni és visszavonni.

Albert egy lábjegyzetében így ír: „Habermas ebben az összefüggésben Adorno megjegyzését idézi, melyben minden társadalmi jelenség »a totalitástól« való függésének ellenőrizhetetlen voltára utal. Az idézet olyan szövegösszefüggés-

¹⁴ Vö. Hans Albert: *A totális ész mítosza*. E kötetben 374. l.

¹⁵ Uo. 199. l.

ből való, ahol Adorno Hegelre hivatkozva azt állítja, hogy a cáfolat csakis immanens kritikaként termékeny (l. Adorno *A társadalomtudományok logikájáról* c. tanulmány 280. l.). Popper fejtegetései a kritikai ellenőrzés problémájáról e »továbbreflektálás« révén szinte saját ellentétükbe fordulnak át. A nem ellenőrizhetőség állítása véleményem szerint lényegében mindenekelőtt azzal függ össze, hogy sem az alkalmazott totalitásfogalom, sem az állított függőség módja nincs akár csak a legszerűebb módon sem tisztázva. Alkalmast sem is több mögöttük, mint az az eszme, hogy minden mindennel összefügg. Kimutatandó lenne tulajdonképpen, hogy mennyiben is nyerhet valamilyen módszertani hasznot bármilyen felfogás ettől az eszmétől. A totalitás verbális felidézései aligha kielégítőek.”¹⁶ Az „ellenőrizhetetlenség” azonban nem azt jelenti, hogy ha a totalitásra vonatkoztatunk vissza, ezt ne tudnánk nyomós indokokkal alátámasztani, hanem azt, hogy a totalitás nem tényszerű, mint azon egyedi társadalmi jelenségek, melyekre az ellenőrizhetőség Albert-féle kritériuma korlátozódik. Arra az ellenvetésre pedig, hogy a totalitás fogalmában nem rejlene más, mint az a trivialitás, hogy minden mindennel összefügg, azt felelem, hogy e tétel rossz gondolati elvontsága vézna gondolattermék ugyan, ám egyben alapténye a társadalomnak. Objektíve a csere alapténye, az absztrahálás, ennek egyetemes végbemenetele során történik, nem csupán, amikor tudományosan számot adunk róla; ekkor tekintünk el termelők és fogyasztók kvalitatív mineműségétől, a termelés módozatától, sőt a szükséglettől is, melyet e kettő társadalmi mechanizmusa mint másodlagosat elégít ki. Még a vevővé pervertált emberiség, a szükségletek alanya is minden naiv elképzelést meghaladóan társadalmilag preformált,

¹⁶ L. 386. l. 26. lábjegyzet.

nem is csupán a termelőerők technikai szintje, hanem éppúgy a gazdasági viszonyok révén, amelyek között ezek működnek. A csereérték elvontsága a priori összekapcsolódik az általános uralmával a különös fölött, s a társadalom uralmával kényszerített tagjai fölött. Nem közömbös társadalmilag, mint ahogy azt az egységekre redukáló eljárás logikája – például a társadalmilag átlagos munkaidőre való visszavezetése – színleg láttatja. Az embereknek az árucseréigenseivé és hordozóivá történő redukciója során valóságos lesz az emberek fölötti uralma. „A totális összefüggésnek konkrét alakja van, az, hogy mindenkinek alá kell vetnie magát az elvont cseretörvénynek, hacsak nem akar tönkremenni, és egyremegy, hogy szubjektíve a »profitmotívum« vezérli-e vagy sem.”¹⁷ A totalitás dialektikus és pozitivistá felfogása közötti különbség abban csúcsosodik ki, hogy a dialektikus totalitásfogalom „objektív”, nevezetesen belejátszik minden egyedi társadalmi megállapítás megértésébe, míg a pozitivistá rendszerméletek a lehetőség szerint általános kategóriák választásával pusztán ellentmondásmentesen, egyetlen logikai kontinuummá szeretnék összefoglalni a megállapításokat, anélkül, hogy elismernék a legfőbb struktúrafogalmat mint a neki alárendelt tényállások feltételét. Mitologikusként, tudományelöttes maradványként befeketítheti a pozitívizmus ezt a totalitásfogalmat, így azonban a mitológia elleni lankadatlan harcában mitologizálja a tudományt. Instrumentális jellegében, finomabban mondva a tárgy és annak érdeke helyett a rendelkezésre álló módszerek elsőbbségére orientáltan visszafog olyan felismeréseket, melyek a tudományos eljárást és annak tárgyát egyaránt érintik. A pozitívizmuskritika magva az, hogy elzárkózik a vakon uralkodó totalitás tapasztalata elől éppúgy, miként az ösztönző vágy elől,

¹⁷ Adorno a *Társadalom* címszó uo. 639. oszlop. Kissé átdolgozva.

hogyan végre másképpen legyen, s ugyanakkor megelégszik az idealizmus felszámolása után visszamaradt értelmük vesztett roncsokkal, anélkül, hogy értelmeznék és igazságába iktatná a felszámolást és magát a felszámoltat. Ehelyett egymással össze nem illő dolgokkal foglalatostkodik, szubjektivistán módon értelmezett adatokkal és ennek komplementereként a szubjektum tiszta gondolkodásformáival. A megismerés e széttöredező mozzanatait a jelenkori szcientizmus éppoly külsőlegesen egyesíti, mint egykor a reflexiók filozófia, mely éppen ezért rászolgált a spekulatív dialektika kritikájára. A dialektika az idealista hübrisz ellentétét is tartalmazza. Félretolja az egyedi szubjektum minden valamiféle természetszerű-transzcendentális méltóságának látszatát, és arra, valamint annak gondolatformáira mint sajátosságosan társadalmira ébreszt rá, tudatosítva őket: ennyiben „realistább”, mint a szcientizmus a maga összes „értelmeségi kritériumaival” egyetemben.

Mivel azonban a társadalom szubjektumokból áll, és azok funkcionális összefüggéseiből konstituálódik, az eleven és redukálhatatlan szubjektum által történő megismerése sokkal inkább összemérhető a „tárggyal magával”, mint a természettudományban, amelyet nem emberi tárgyának idegen volta arra kényszerít, hogy objektivitását teljes egészében kategoriális mechanizmusába, elvont szubjektivitásba helyezze. A figyelmet erre Freyer hívta fel; a nomotetikus és ideografikus délnyugatnémet* megkülönböztetését pedig annál is inkább mellőzhetjük, minthogy egy csonkítatlan társadalomelmélet nem mondhat le a struktúra mozgását leíró törvényekről. A társadalom mint tárgy összemérhetősége a

* A neokantiánizmus ún. Badeni Iskolájáról van szó, amely első sorban a természettudományos és a „szellemtudományi” megismerés elkülönítésével foglalkozott. – *A szerk.*

megismerő alannal éppúgy érvényes, mint ahogyan nem; a diszkurzív logikával ez is nehezen egyeztethető össze. Megismerhető a társadalom, és egyben nem az. Megismerhető annyiban, ahogyan a csere benne objektíve mérvadó ténye maga is absztrakció, saját objektivitása szerint egy szubjektív aktust implicál: az alany valóságos, ebben ismeri fel magát. Tudományelméletileg ez magyarázza, hogy miért a racionalitás fogalma a weberi szociológia központja. Közömbös, hogy tudatosan vagy nem, ő e kategóriával tapogatózott azon egyenlőség felé alany és tárgy között, amely adottságokká való szétforgácsolása és ezek feldolgozása helyett valamelyest lehetővé tette a tárgyként való megismerést. A társadalom objektív racionalitása, a cseréé, dinamikájával azonban egyre messzebbre távolodik el a logikai ész modelljétől. Az önállósodott társadalom immár újfent nem „megérthető”, csakis az önállósodás törvénye maga az. Az, hogy nem megérthető, nemcsak szerkezetének lényeges vonását jelöli, hanem éppúgy az ideológiát, amellyel felvértezi magát irracionalitásának kritikája ellen. Mivel racionalitás és szellem részmozzanatként levált az eleven alanyokról, és megelégedett a racionalizálással, továbbhalad az alannyal ellentett irányba. Az objektivitás mint a változtathatatlanúság aspektusa, melyet az ezáltal kap, másfelől visszatükröződik a megismerő tudat eldologiasodásában. Az ellentmondás a társadalom fogalmában mint megismerhetőben és egyben nem megismerhetőben a racionális kritika motorja, amely átfogja a társadalmat és a neki megfelelő – partikuláris – racionalitást. Ha Popper a kritika lényegét abban keresi, hogy az előrehaladó megismerés felszámolja logikai ellentmondásait, úgy saját ideálja a tárgy kritikájává lesz, amennyiben az ellentmondás felismerhető helye magában a tárgyban van, nem csupán megismerésében. Az olyan tudatnak, mely nem tesz föl szemellenzőt a társadalom antagonizmus-

kus volta, sem pedig a racionalitás és irracionalitás ahhoz tartozó ellentmondása ellen, neki kell látnia a társadalom bírálatának μετ' βασιζέμενοι λογένομεν hijával, minden egyéb eszköz nélkül, csupán az ész segítségével.

Az analitikus tudományelméletről írott értekezésében Habermas a dialektikára való áttérést mint a sajátos társadalomtudományi megismerés tekintetében szükségszerűt alapozza meg.¹⁸ Érvelése szerint nemcsak a megismerés tárgyát közvetíti az alany, amint azt a pozitivizmus még megengedné, hanem éppannyira fordítva is: az alanya a maga részéről mozzanatként része az általa megismerendő objektivitásnak, a társadalmi folyamatnak. Ebben a megismerés termelőerő, mégpedig a fokozódó eltudományosodással arányos mértékben. A dialektika a szcientizmussal annak saját küzdőterén kíván megmérkőzni, amennyiben azt állítja, hogy a jelenlegi realitást helyesebben ismeri meg. Segíteni akar abban, hogy áthatoljanak a realitást borító leplek, amellyel együtt leng a tudomány is. A harmóniát kereső irányzatosság, amely módszertani feldolgozásukkal együtt eltünteti a valóság antagonizmusait is, használói szándékától függetlenül a klasszifikáló módszer sajátja. A fogalmi apparátus megválasztásával és összhangjuk szolgálatában azonos fogalomban hasonlít lényegileg különmemű, egymásnak ellentmondó dolgokat. Legutóbbi időből való példája a tendenciának Talcott Parsons közismert kísérlete egyetlen egységes embertudomány létrehozására, amelynek kategóriarendszere egyetlen kontinuumra vetíti rá individuumot és társadalmat, pszichológiát és szociológiát egyaránt.¹⁹ A Descartes és kivált Leibniz óta

¹⁸ Vö. Jürgen Habermas: *Analitikus tudományelmélet és dialektika. Utólagos megjegyzések Adorno és Popper vitájához.* 328. l.

¹⁹ Theodor W. Adorno: *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie.* In: *Sociologica. Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, 1955. I. köt. 12. l.

közkedvelt kontinuitáteszményt nem csupán a legújabb természettudományos fejlődés tette kétes értékűvé. Társadalmilag megtéveszt, minthogy elfödi a különös és általános közötti úrt, amely kifejezi a folytonossá vált antagonizmust; a tudomány egységességében elvesz tárgyának ellentmondásossága. Az egységtudományból áradó, nyilvánvalóan fertőző meglegedettségnek ára van: e tudomány kezéből kisiklik a társadalmilag tételezett divergencia mozzanata, amely eltávolítja az egyént és a társadalmat és a nekik szentelt szaktudományokat is egymástól. Az egyéntől és annak törvényszerűségeitől az összetett társadalmi képződményekig nyúló, nagy pedantériával rendezett totálsémában mindennek van helye, kivéve annak, hogy egyén és társadalom, bár nem gyökeresen különmeműek, de társadalmilag divergensnek. Viszonyuk telve van ellentmondásokkal, mivel az egyedtől a társadalom – mindenkor egyedek társadalma – messzemenően megtagadja azt, amit neki ígért, és amiért egyáltalán összeáll; míg másfelől az individuumok vak és elszabadult érdekei már csírájában letörlik bármely lehetséges társadalmi összérdek kialakulását. Az egységtudomány eszményét az a cím illeti meg, amely a legkevésbé kedvére való: esztétikus úgy, ahogyan a matematikában használatos az „elegancia” szó. Amire az egységtudomány programja – szemben az összeegyeztethetetlen egyedi tudományokkal – végül is vezet, az a szervezői racionalitás, amely a végtetekig prejudikálja a társadalom által felvett tudományelméleti problémákat. Ha ez – Wellmer szavával élve – „bölcsen a tudományos jelző szinonimájává válik”, akkor a tudomány, a társadalmilag közvetített, vezérelt és ellenőrzött tudomány, a fennálló társadalomnak és hagyományainak a ráeső sarcot gondosan fizető része fogja majd bitorolni a hamis és igaz közötti döntőbíró szerepét. Kant korában az ismeretelméleti konstitúció-probléma a tudomány lehetőségeinek kérdése

volt. Most pedig ezt egyszerű tautológiaképpen helyezik át a tudományhoz. Számúzik az olyan kérdéseket és felismeréseket, melyek ahelyett, hogy az érvényben levő tudományon belül állnák meg helyüket, bírálóan magát ezt a tudományt taglalják. Így végzetes implikációkat nyer a „konvencionalista kötődés” látszólag semleges fogalma. A konvencióelmélet segítségével az értelmesség kritériumaként a társadalmi konformizmust csempészik be a hátsó ajtón a társadalomtudományokba; megérné a részletes elemzést, hogy miként fonódik össze a konformizmus és a tudomány önfelkenése. Erre az egész komplexumra utalt már Horkheimer *A legújabb támadás a metafizika ellen* című cikkében több mint harminc évvel ezelőtt.²⁰ A tudományfogalmat, adott volta kedvéért, Popper is úgy előfeltételezi, mintha magától értetődő volna. Mindazonáltal ennek megvan a sajátos történelmi dialektikája. A XVIII. és XIX. század fordulóján, Fichte *Tudománytanának* és Hegel *A logika tudománya* c. művének megírása idején mindazt, ami ma a kizárólagosság igényével bekebelezi a tudományfogalmat, kritikus szellemenben az előtudományosság fokára telepíthették volna, míg ma ezzel szemben azt, ami akkor tudomány volt, még ha agyrémszerű abszolút tudás néven neveztetett is, a Popper-féle szcientizmus mint tudományon kívülit – elvetné. A történelem menete pedig – és nem csupán a szellemé –, ami idáig vitte, nem merő haladás, bármennyire szeretnék is a pozitivisták. A fejlett tudományos módszertan összes finom matematikai műfogása sem oszlatja el a gyanút, hogy magának a tudománynak a fogalma válik kétségesse, ha a tudomány technikává lesz – a többi technika között. A legerősebben ezt az az érv támaszthatná alá, hogy

²⁰ Új kiadásban Max Horkheimer: *Kritische Theorie*. Frankfurt, 1968. II. köt. 82. l.

ami a szcientista értelmezésben célként jelenik meg, a ténytapasztalat, egy emphatikus tudomány számára mindössze eszköze az elméletnek, mely nélkül az szűnik meg, ami véget az egészre vállalkoztak. A tudományeszmény átfunkcionálása persze már az idealistáknál megkezdődik, kivált Hegelnél, akinél az abszolút tudás egybeesik az így és nem másképp levő kifejtett fogalmával. E fejlődés kritikájának támadási pontja nem az, hogy kikristályosodtak bizonyos szaktudományos módszerek, hiszen ezek termékenysége vitán felül áll, hanem az eluralkodó és Max Weber tekintélyének segítségével mereven szorgalmazott nézet, miszerint a tudományon kívüli érdekek igenis külsőek a tudomány számára, és különválasztásukhoz sebészkesre van szükség. Eközben az egyik fél oldalán az állítólag tiszta tudományos érdekek csatornák, gyakorta semlegesítések, sőt, tudományon kívüli tényezők, amelyek a tudományba már ártalmatlanná lett alakban nyúlnak át, és a tudományos eszköztár, mely annak szolgáltatja kánonját, hogy mi számíton tudományosnak, szintén oly mértékben instrumentális, amiről az instrumentális ész még álmodni sem tud: oly kérdések megválaszolásának eszköze, melyek eredete és hatása tudományon túli. Amennyiben a tudomány cél-eszköz racionalitása egyedüli céllá válik, és semmibe veszi az instrumentalizmus fogalmában rejlő téloszt, akkor tagadja saját eszköz voltát. A társadalom a tudománytól pontosan ezt várja el. Az a megismerés, amely készségesen aláveti magát a társadalom tudománnyá alvado szabályainak, a maga hamisságával valamely meghatározhatóan tévesben részesedik, egyaránt ellentmondva az egész és annak tagjai érdekeinek.

A tudományos és tudomány előtti lépten-nyomon használatos és akadémiakusan látványos megkülönböztetése, amelyet Albert is átvesz, nem állja meg a helyét. A mindig újra és újra megfigyelt és a pozitivisták által is megerősített tény,

hogy gondolataik kettéválnak attól függően, hogy mint tudósok beszélnek, vagy ésszel ugyan, de tudományon kívülien, jogossá teszi a kettőzöttség felülvizsgálását. Nem egyszerűen azt klasszifikálják tudomány előttinek, ami még nem ment át a tudomány Popper szorgalmazta önkritikáján vagy azt elkerülte. Sokkal inkább az kerül ide mind a racionalitásból, mind a tapasztalatból, amit az instrumentális ész meghatározottságai kiiktatnak. E két mozzanat menthetetlenül összekapcsolódik. Az a tudomány, mely nem olvaszt átalakítóan magába tudomány előtti indíttatásokat, éppúgy közömbösségre ítéli magát, mint az amatőrködő elkötelezetlenség. A tudomány előtti rossz hírébe hozott tartományában gyűlnek fel azok az érdekek, amelyek előkészítik a tudományosodásfolyamatának sikeres véghezvitelét – és ezek nem tartoznak a lényegtelenek közé. Amiképpen bizonyos, hogy tudományos fegyelem nélkül a tudat semmilyen haladása nem létezne, bizonyos az is, hogy ez a fegyelem ugyanekkor megbénítja a megismerés szerveit. Minél inkább azzá a tokká merevül a tudomány, amelyet Max Weber hirdetett a világnak – a megismerés menedékévé –, annál inkább válik azzá, amit tudomány előttiként törvényen kívül helyeztek. A szellemnek a tudományhoz való viszonyában rejlő ellentmondás a szellem ellentmondására válaszol: a tudomány posztulálja a benne rejlő koherens összefüggéseket és a koherenciát tőle megtagadó társadalom mozzanatát. Ha kivonja magát ezen antinómia alól, akár úgy, hogy tudásszociológiai relativizálással megsemmisíti saját igazságtartalmát, akár úgy, hogy összefonódottságát a „társadalmi tényekkel” tudatából kiszorítja és magát abszolútnak, maga számára elégségesnek nyilvánítja, mindkét esetben olyan illúziókkal elégül ki, melyek épp abban csorbítják, ami képességeiből következne. E két mozzanat különmemű ugyan, de nem közömbös egymással szemben; a tudományos objektivitáshoz, bár

az semmi esetre sem a társadalmi viszonyok és érdekek pusztá alkalmatosságá, csakis a benne rejlő társadalmi közvetítettségekbe való bepillantás segíthet hozzá. A tudományos objektivitás abszolutizálása és instrumentalizálása egyaránt a szubjektív ész terméke és kiegészítik egymást. Amennyiben szcientizmus a logikai rendszeresség kedvéért egyoldalú elkötelezi magát egyén és társadalom egységmozzanata mellett, és az effajta logikába bele nem illeszthető antagonisztikus tételeket epifenomenonná értékteleníti, központi fontosságú tények tekintetében válik hamissá. A dialektika előtti logika szerint a konstituált nem lehet egyben konstituens, a függően meghatározott nem lehet feltétele saját feltételének. A társadalmi megismerés helyértékére irányított reflexió kitör ennek az egyszerű ellentmondásmentességnek a korlátai közül. Az, hogy paradoxióra kényszerülünk, amit Wittgenstein kendőzetlenül ki is mond, azt tanúsítja, hogy a következetes gondolkozás számára az utolsó szó még saját normáinak szentesítésekor sem lehet az általános ellentmondásmentesség. Meggyőzően látszik ebben Wittgenstein főlénye a Bécsi Kör pozitivistái fölött: a logicista ráeszmél a logika hatáira. A logikán belül – mint azt Wittgenstein kimutatja – a világ és nyelv viszonyát nem lehetett egymással összhangban tárgyalni. Számára ugyanis a nyelv zárt immanencia-összefüggés, mely a megismerés nem nyelvi összetevőit közvetíti, például az érzéki adatokat; nem kevésbé hozzá tartozik azonban a nyelv lényegéhez, hogy nem nyelviségekre vonatkozik. A nyelv éppúgy autark létező, a szcientista feltevés értelmében pusztán benne érvényes játékszabályokkal, mint valóságon belüli mozzanat, társadalmi tény is.²¹

²¹ A nyelv kettős jellegét kidomborítja, hogy – ennyiben még szövet-ségben a pozitivistákkal – objektivitást csakis szubjektív intenciók

Wittgensteinnek számot kellett vetnie azzal, hogy a nyelv kitűnik az összes tényként létezők között, minthogy „adottá” csak általuk lesz, mégis csakis mint összetevője gondolható a világnak, melyről reflexiója szerint másképpen, mint a nyelv révén semmi sem tudható. Ezzel ő az úgynevezett konstitúcióproblémában valamilyen dialektikus tudat küszöbéig jutott el, és ad absurdum vitte a szcientizmus jogát a dialektikus gondolkodás megtépázására. Ez egyaránt kikezdi mind a szubjektumnak, mind a megismerésben rejlő valamely transzcendentális mozzanatnak szokványos szcientista képzetét; a megismerés ugyanis eszerint tárgyára van utalva saját létezésének lehetőségeként. Ez immár nem valamilyen *X* többé, melynek szubsztrátuma szubjektív meghatározottságok összefüggéséből tevődne össze, hanem maga is meghatározottként meghatározója a szubjektív funkcióknak.

Az ismeretek érvénye minden bizonnyal messzemenően független létrejöttüktől, és nemcsak a természettudományi ismereteké. Tübingenben az előadó és a korreferens egyetértettek a tudásszociológia és a Pareto-típusú szociologizmus

révén nyer. Csak aki a szubjektíve gondoltat a lehetséges legnagyobb pontossággal fejezi ki, az tesz javára, az erősíti a nyelv objektivitását, viszont minden kísérlet, hogy a nyelv magánvaló létére, valamint ontologikus lényegére hagyatkozzunk, a nyelvi formák hiposztázálásának rossz szubjektivizmusában köt ki. Benjamin ismerte ezt fel; ez a pozitivista motívum – az egy Wittgensteint kivéve – a pozitivizmusban magában nagyon is pórul jár. Sok szcientista stilisztikai pongyolasága, amely a nyelvi kifejezés összetevőire kimondott tabuval kívánja racionalizálni magát, eldologiasodott tudatról árulkodik. Bagatellizálják a nyelvi kifejezést, mivel dogmatikusan olyan objektivitássá változtatják a tudományt, amelyet nem kell áthatnia a szubjektumnak. Ha valaki tényállásokat magánvalóként, szubjektív közvetítettség nélküliként tételez, akkor számára közömbös lesz a megfogalmazás – a bálványozott tárgy kárára.

bírálatában. A marxi elmélet ezeknek ellenkezője: a hamis tudatként, társadalmilag szükségszerű látszatként felfogott ideológia tana képtelenség lenne a valódi tudat és az objektív igazság fogalma nélkül. Ennek ellenére genezis és érvényesség nem választhatók el ellentmondásmentesen. Az objektív érvény őrzi eredetének mozzanatát, és ez folytonosan továbbhat benne. Bármily megtámadhatatlan is a logika, az absztrakciós folyamat, amely elmenekíti a támadás elől, a rendelkező akarásé. Ennek révén választódik ki, és ez diszkvalifikálja azt, ami fölött rendelkezik. Ebben a dimenzióban a logika „hamis” támadhatatlansága azonos társadalmi ígézetével. Színlegessége megnyilvánul azokban az ellentmondásokban, melyekbe tárgyai kapcsán az ész beleütközik. Az alany–tárgy elkülönítésben, amellyel tele van a szellem története, a szubjektum kitért az objektivitás reális túlereje elől. Uralma a gyenge uralma volt valamely erősebb fölött. Máskülönben talán nem is lett volna lehetséges, hogy az ember nevezetű nem főnntartsa magát – a tudományos objektiváció pedig bizonyára lehetetlen lett volna. De minél inkább magához rántja a tárgy határozmányait az alany, annál inkább tárggyá, tudat nélkülivé teszi saját magát. Ez a tudat eldologiasodásának őstörténete. Amit a szcientizmus derekas egyszerűséggel haladásnak állít be, mindenkor áldozat is volt. A háló szemei között kisiklik minden, ami nem a magáért való „tisztá”, saját eleven tapasztalatát elidegenítő szubjektum eszménye szerinti: ennyiben az előrehaladó tudatosodást mindig a hamisság előrehaladása kísérte. A szubjektivitás kiirtotta azt, ami az uralmi igény egyértelműségének és azonosságának nem engedelmeskedik; a valóságban mindig tárgy is lévén, önmagát nem kevésbé redukálta mint a tárgyat. Egyként kell emlékeznünk azokra a mozzanatokra, melyekkel a tudományos módszertan az objektivitást megrövidítette, és arra, amit a szubjektum önmagá-

nak okozott: a megismerés spontaneitásának elvesztésére, hogy uralma alatt tarthassa egyértelmű teljesítményeit. A legradikálisabb pozitivisták egyike, Carnap, egy ízben mindössze szerencsés véletlennek minősítette, hogy a logika és a tiszta matematika törvényei érvényesek a valóságra is. Egy egész pátoszát felvilágosultságában hordozó gondolkodás hivatkozik e sarkalatos helyen az irracionális és mitikus fogalmára, a szerencsés véletlenre, csak hogy elkerülhesse a pozitivista álláspontot nyilvánvalóan megrendítő felsimerést: a vélt jó szerencse valami egész más, az objektivitás természet felett uralkodó vagy Habermas terminológiája szerint „pragmatisztikus” eszményének terméke. A valóság racionalitása pedig – amit Carnap fellélegezve vesz tudomásul – nem más, mint a szubjektív ráció visszfénye. Az ismeretelméleti metakritika cáfolja a kanti szubjektív aprioritás-igényt, annyiban igazolja azonban Kantot, hogy ismeretelmélete, beleértve az érvényesség elméletét is, szerfölött hitelesen írja le a szcientista ész geneziséét. Az, amit a szcientista eldologiasodás csodálatra méltó következetességével a valóságot konstituáló szubjektív formák erejében sejt, valójában mindazon történelmi folyamatok summája, melyekben az elszabadult és így eltárgyasodott szubjektivitás a természet totális uralkodójává nyilvánította magát, majd megfelelően az uralom viszonyáról, azt elvakultan átértelmezte az uralmat gyakorló által történő teremtéssé. Az egyedi megismerésaktusokban és szaktudományokban genezis és érvényesség minden bizonnyal kritikailag különválasztandók. Az úgynevezett konstitúcióproblémán belül mindazonáltal feloldhatatlanul egymásba olvadnak, bármennyire idegenkedjék is ettől a diszkurzív logika. Mivel a szcientista igazság minden akar lenni, nem igazság. Ugyanez a ráció bizonyítja ezt rá, mely másképp, mint a tudomány által soha ki nem alakult volna. Ez képes saját fogalmának kritikájára, valamint képes konkrétan

megjelölni azt, ami kisiklik a tudomány kezéből – a szociológiában a társadalom.

A tübingeni vita előadója és a korreferens egyként hangsúlyozták a kritika fogalmát²². Peter Ludz megjegyzéséhez kapcsolódva azután Dahrendorf hívta fel a figyelmet a szóhasználat kétértelmű voltára. Poppnernél e fogalom a „tudomány általános tételei hitelesítésének előzetes mechanizmusát” jelenti, minden tartalmi meghatározottság nélkül, a korreferensnél viszont a „valóság ellentmondásainak kibontását megismerésük révén”; a szóhasználat kettős értelmére persze már a korreferens is rávilágított.²³ Ez azonban nem pusztán eltérő jelentések összevegyülése egyetlen szóban, hanem tartalmilag megalapozott dolog. Ha elfogadjuk Popper tisztán kognitív vagy, ha tetszik, „szubjektív” kritikafogalmát, mely csakis a megismerés összhangjára hivatott vonatkozni, és nem a megismert tárgy legitimációját érinti, a gondolkodás úgy ezt sem mellőzheti. Lévéen a kritikai ész itt és ott azonos, s nem két „képesség” lép akcióba, a szó azonossága nem véletlen. A kognitív kritika – a megismerése, mindenekelőtt pedig az elméleteké – szükségképpen vizsgálja azt is, hogy a megismerés tárgyai vajon azok-e, amire fogalmuk szerint igényt tartanak; különben ugyanis formalista lenne. Az immanens kritika sohasem tisztán logikai, hanem tartalmi is, szembesíti a fogalmat és a tárgyat.

²² Popper huszonegyedik tétele absztrakt általános szinten tartalmaz valami közös nevezőszerűt kettejük között; l. *A társadalomtudományok logikájáról*. 297. l.

²³ Bár előbb egyetértését nyilvánította Popperrel az „elhibázott és félreértett naturalizmusok és szcientizmusok” bírálatában (l. Popper 285. l. és Adorno: *A társadalomtudományok logikájáról*, korreferátum. 311. l.), azután azonban nem hallgatta el, hogy elképzelése szerint a kritikának messzebbre kellene mennie, mint azt Popper helyeselné.

Dolga az is, hogy kövesse annak igazságát, amit a fogalmak, ítéletek és elméletek magukról kijelentenek, és e kritika nem merülhet ki a gondolatépítmény hermetikus hangzataiban. Egy messzemenően irracionális társadalom létekor a vita tárgya éppen az a tudományos megállapodás, amely a logika elsőbbségét biztosítja. A tárgyszerűség, melytől maradtalanul semmilyen megismerés nem szabadulhat meg, még a tisztán logikai eljárás sem, annyit joggal megkövetel, hogy az immanens kritika, kivált ha tudományos tételek tartalmát érinti, ne a „tételekre magukra” vonatkozzék, ne csupán érvelően járjon el, hanem vizsgálja azt is, hogy valóban így áll-e a dolog. Egyébként az érvelés abba a bornírt-ságba süllyed, amely oly gyakran észlelhető az éleselméjű-ségben. Az érv fogalma nem olyannyira magától értetődő, ahogyan azt Popper kezeli, hanem kritikai elemzésre szorul-na: ez egykor a fenomenológia „forduljunk a tárgyhoz!” jel-szavában jelentkezett. Amint a diszkurzív logikát a tárgy fö-lébe emeli, képes beszéddé válik minden érvelés. *A logika tu-dományában* Hegel a hagyományos értelemben véve alig érvel. *A szellem fenomenológiájának Bevezetőjében* is „egyszerű oda-tekintést” követel. Ezzel szemben Popper, aki a tudomány ob-jektivitását a kritikai módszer objektivitásában látja, azon tétellel értelmezi e módszert, hogy a „kritika logikai segéd-eszköze, a logikai ellentmondás kategóriája objektív”.²⁴ Ez ugyan még nem a kizárólagossági jog követelése a formális logika részére, mintha a kritika csakis ezzel az organon-nal bírna, de legalábbis ezt sejteti. A kritikát a Popper nyomán járó Albert sem értelmezheti másképp.²⁵ Megengedi ugyan „az efféle ténybeli összefüggések vizsgálatát”²⁶, ahogyan

²⁴ Popper: *A társadalomtudományok logikája*. 283. l.

²⁵ Vö. Hans Albert: *A pozitívizmus hátában?* 482. l.

²⁶ uo.

erről Habermas beszél, szeretné azonban egymástól „külön tartani” ezt és a logikait. Fogalmi rendezéssel bűvészkedik el azt, amire a kritika fogalma mutatna: a kritika két típusának egységét. Ha társadalomtudományi tételekben mégis föllépnek logikai ellentmondások, mint az a nem éppen irreleváns ellentmondás is, hogy ugyanazon társadalmi rend a termelőerőket felszabadítja és egyben megbéklyózza, akkor az ilyen logikai diszharmóniák elméleti analízise képes ezeket visszavezetni a társadalom szerkezeti össze függésére, nem tüntetheti el a tudományos gondolkodás pusztá csiszolatlanságaként, amikor az csak a valóság megváltoztatásával volna eltávolítható. Még ha lehetséges lenne is az ilyen ellentmondásokat pusztán szemantikaiakká lefordítani, oly kifejtést adni, hogy e kontradiktórikus tételek mindig valami különbözőkre vonatkozzanak, alakjuk még így is élesebben formázná a tárgy szerkezetét, mint egy olyan eljárás, mely úgy jut tudományos megelégedettséghez, hogy elfordul a megismerés tudományon kívüli tárgyának zavaró tényezőitől. Az objektív ellentmondások szemantikaira válthatóságával függhet össze egyébként, hogy a dialektikus Marxot egy teljességében kifejtett dialektika képzete nem foglalkoztatta: úgy vélte, azzal csupán „kacérkodik”. Az a gondolkodás, amely tudatosítja, hogy lényegéhez tartozik az is, ami a maga részéről nem gondolat, szét fogja feszíteni az ellentmondásmentesség logikáját. Börtönének van ablaka. A pozitivizmus azért van nehéz helyzetben, mert erről nem vesz tudomást, és az ontológiában sáncolja el magát mint végső menedékben, még ha ez csak teljesen formalizált ontológia is, magában vett tételek tartalom nélküli deduktív összefüggése.

A tudományos tételek kritikája, abban a vonatkozásban, amire következtetések irányulnak, feltartóztathatatlanul a tárgy kritikájára kényszerít. Ésszerűen el kell döntenie, hogy

a talált elégtelenségek pusztán tudományosak-e, vagy a tárgy nem felel meg annak, amit a tudomány a maga fogalmaival róla kifejez. Amilyen kevésbé abszolút a tudomány alakzatainak és a realitásnak az elválasztása, éppoly kevésbé szabad kizárólag az előbbieket felruházni az igazság fogalmával. Nem kevésbé tartalmaz egy társadalmi intézmény igazságáról beszélni, mint egy vele foglalkozó teorémáéról. A nyelvhasználat a kritika szóban jogszerű módon nem csupán önkritikára céloz – Poppnernél végeredményben így áll a dolog –, hanem a tárgy kritikájára is. Ebben van annak a válasznak a pátosza, melyet Habermas adott Albertnek.²⁷ A társadalom sajátosan polgári, egyben antifeudális fogalma a szabad és független szubjektumok egy jobb élet lehetőségének érdekében történő egyesülésének képzetét implikálja, és így a természettörvényű társadalmi viszonyok kritikája. A polgári társadalom áthatolhatatlan természetszerűvé merevülése immanens visszafejlődés. A szerződéselméletekben az ezzel ellentett intenciókból fejeződött ki valami. Bármennyire kevésbé legyenek is helytállóak történetileg, nagyon is nyomatékosan emlékeztetik a társadalmat a konszenzusukat végül is az ész, a szabadság és az egyenlőség alapján posztuláló individuumok egységének fogalmára. A tudományos és metatudományos értelemben vett kritika egysége csodálatosan jelenik meg Marx művében: a politikai gazdaságtan kritikájának nevezi, mivel abba a vállalkozásba fog, hogy a csere- és áruformából, továbbá a bennük rejlő „logikai” ellentmondásosságból vezesse le a létjogában kritizálandó egészet. Következményei cáfolják a cserélt dolgok egyenértékű voltának állítását, minden csere alapját. Mivel a csere elve a benne ható dinamika révén kiterjed az emberek eleven munkájára

²⁷ Vö. Jürgen Habermas: *Egy pozitivistára kettéosztott racionalizmus ellen.* 437. l.

is, ezért kényszerjelleggel fordul át az osztályok objektív egyenlőtlenségébe. Pregnánsan kifejezve az ellentmondást: a csere során rendjén megy minden, még sincs rendjén. A logikai kritika és az a nyomatékosan gyakorlati kritika, hogy a társadalmat, már csak a barbárságba való visszahullást megakadályozandó is, meg kell változtatni, a fogalom azonos mozgásának összetevői. A marxi elemzés tanúsítja, hogy az ilyen eljárás sem veheti semmibe az összefüggő dolgok, a tudomány és a politika elválasztottságát; Marx, aki ifjúkorában megírta a *Feuerbach-téziseket*, mindemellett egész életében elméleti nemzetgazdász maradt. A logika Popper-féle fogalma azáltal, hogy a logikát tudományos tételekre korlátozza, tekintet nélkül azok szubsztrátumának logicitására, amint a dolog értelemszerűen megkövetelné, felszámolja a logikát. „Kritikai racionalizmusában” van némi Kant előtti, a tartalom terhére történő formállogikai jelleg. Ellentmondásmentességükkel szerényen beérő szociológiai képződmények persze nem állnak ki tartalmi reflexiót: egy nagyon is funkcionális, önmagát azonban a szakadatlan represszió keménységével ad Kalendas Graecas* tevő társadalom reflexióját azért sem, mert ez maga diszharmonikus, mert az a kényszer, mely életben tartja, és tagjainak élete is, melyet nem az eszközök racionalitása adta lehetőségek szerint reprodukál, éppen hogy átfogó bürokratikus uralmat előfeltételez. Funkcionálni a rettenet is képes vég nélkül, de ha öncélként funkcionál, leválva arról, amiért funkcionál, ez ugyanolyan ellentmondás, mint amiről a logika beszél, és irracionális lenne az a tudomány, mely néma ma-radna ennek láttán. A kritika nemcsak annyit tesz, hogy segítségével eldöntjük, egy javasolt hipotézis vajon igaznak vagy hamisnak bizonyulhat-e; ezen túltekintve a tárgyra

* Az idők végtelenségéig; sohanapjáig. – *A szerk.*

kell rátérnie. Ha egy elmélet ellentmondásokkal terhes, akkor – Lichtenberg mondását variálva – erről nem okvetlenül az elmélet tehet. A dialektikus ellentmondás kifejezi azokat a reális antagonizmusokat, melyek a szcientista gondolatrendszeren belül láthatatlanok maradnak. A pozitivisták számára, a logikai deduktivitás értelmében a rendszer valami igen kívánatos, a dialektikus számára viszont a „pozitív” a kritizálandó magva, tényleges és filozófiai értelemben egyaránt. A dialektikus gondolkozás dogmatikus formáihoz tartozik, hogy elnyomja a fölérendelt rendszer kritikáját. A dialektikus elméletnek egyre növekvő mértékben el kell távolodnia a rendszerformától; a társadalom is távolodik a liberális modelltől, amelynek a rendszerszerűségét köszönheti, kognitív rendszere pedig eszményjellegének elvesztésével lakol azért, hogy a társadalom posztliberális alakjában szisztematikus egységét mint totalitást megtorlással vegyíti. Amikor a dialektikus gondolkozás szerfölött rugalmatlanul adja át magát a rendszerjellegnek, éppen és egyenesen a kritizáltban hajlamos arra, hogy semmibe vegye a meghatározott létezőt, és tébolyodott képzetekre térjen át. A pozitivizmus érdeme, hogy rámutatott erre, lévén, hogy az ő rendszerfogalma, mint tisztán tudományon belüli és osztályozó jellegű, hiposztazálásra hasonlóképpen nem csábít. A hiposztazált dialektika antidialektikussá lesz, és rászorul arra, hogy a ténytapasztalat (fact findings) korrigálja, amelynek érdekét azután az empirikus társadalomtudomány képviseli – és amit a pozitivista tudománytan másfelől jogosulatlanul hiposztazál. A durkheimi „áthatolhatatlan”, az elénk táruló struktúra, és nemcsak a klasszifikációból eredő, lényege szerint nem egyeztethető össze negatív céljaival, az emberiség fönntartásával és szükségleteinek kielégítésével. Ilyen cél nélkül viszont tartalmilag tekintve a társadalom fogalma valóban az, amit a bécsi pozitivisták üresnek szoktak monda-

ni; ennyiben a szociológia még kritikai elméletként is „logista”. Ez arra kényszerít, hogy a kritika fogalma túlterjedjen a Popper engedélyezte határon. A tudományos igazság eszméje nem választható le az igazi társadaloméról. Csakis ez lenne ellentmondásmentes. Mindezt a szcientizmus rezignáltan a megismerés tiszta formáira ruházza át.

A szcientizmus társadalmi személyiségére hivatkozva védekezik az ellen, hogy a tárgyat kritizálja a pusztá logikai diszharmóniák helyett. A kritikai ész ilyenfajta korlátozásának problematikája látszatra eleven még mind Popper, mind Albert emlékezetében: az, hogy a szcientista aszkézis, mint Habermas kifejezte, a cél decizionizmusának, az irracionálisnak játszik kezére, mint az már kirajzolódott a Weber-féle tudománytanban is. Popper engedménye: „számomra jelentős haladásnak tűnik, hogy a protokolltételek sem érintethetetlenek”,²⁸ az, hogy egyetemes törvényhipotézisek értelmes módon nem foghatók föl verifikálhatóknak, és hogy ez még egyenesen a protokolltételekre is érvényes lehet,²⁹ valóban termékenyen fejleszti tovább a kritika fogalmát. Akarva-akaratlanul számot vet azzal, hogy amiről a szociológia úgynevezett protokolltételei szólnak – az elemi megfigyeléseket –, preformálja a társadalom, amely maga viszont nem redukálható protokolltételekre. A hagyományos pozitivista verifikálhatósági elvet „alátámasztó megerősítéssel” helyettesítve a pozitvizmus persze sava-borsát veszíti el. Alátámasztó megerősítésre mindennemű megismerésnek szüksége van, mindegyikük kell hogy megkülönböztessen racionálisat, igazat és hamisat, de azért még nem kell az igaz és hamis kategóriát egy polgári módon berendezkedett

²⁸ Popper: *Logik der Forschung*. Tübingen, 1966. 63. l.

²⁹ „Protokolltételt is elérhet az a sors, hogy törlik.” (Otto Neurath: *Erkenntnis*. 3. köt. R. Carnap és H. Klütenbach kiadása. Leipzig, 1932/33. 209. l.

tudomány játékszabályaihoz hozzáigazítania. Popper élesen szembeállítja saját „a tudásról szóló szociológiáját” a Mannheim és Scheler óta közkedvelt tudásszociológiával. Síkra száll egy „tudományos objektivitáselmélet” mellett. Szcientista szubjektivizmusnál azonban nem jut messzebb,³⁰ Durkheim el nem évült tételének hatálya alá kerül csak, miszerint semmilyen lényegbevágó különbség nincs „Az »Én szeretem« és a »Meghatározott számban közülünk szeretik« mondatok között”³¹. Popper kifejti, hogy mifajta objektivitást védelmez: ez csakis olyan társadalmi kategóriákkal értelmezhető, mint a „verseny” (egyedi tudósoké és iskolaké egyaránt), „hagyomány” (jelesül a kritikai hagyomány), a „társadalmi intézmények” (mint teszem azt publikálás különböző versengő folyóiratokban és különböző konkuráló kiadóknál, kongresszusi viták), s az „államhatalom” (tudniillik a szabad vita politikai megtűrése).³² E kategóriák kétsége szembező. A versenyé tartalmazza az egész konkurrencia-mechanizmust minden baljósságával egyetemben, amelyeket Marx leleplezett: a piaci siker – szellemi alkotások esetén is – elsőbbséget élvez a dolog minőségével szemben. Amire Popper épít, az egyetemi hagyomány, nyíltan a termelőerők fékje lett. Kritikai hagyomány Németországban pedig végképp nincsen, „kongresszusi szabad vitákról” azután nem is szólva, amelyeket egyébként Popper éppúgy vonakodna empirikusan az igazság eszközeként elismerni, mint ahogyan nem becsülheti túl a „szabad viták politikai megtűrésének” tényleges hatótávolságát sem. Erőltetett gyanútlanágában mindezzel szemben a kétségbeesés optimizmusának lehelete érződik. Az objektív társadalomszerkezet apriorisztikus taga-

³⁰ L. 11. l.

³¹ Émile Durkheim: *Soziologie und Philosophie*. Frankfurt, 1967. 141. l.

³² Popper: *A társadalomtudományok logikájáról*. 291, 1.

dása és annak rendezési sémákkal való helyettesítése kiirtja a struktúrával szembeforduló gondolatokat, holott Popper felvilágosítói lendülete mégiscsak errefelé törekszik. A társadalmi objektivitást tagadva az tiszta formája szerint háborítatlanul marad; a logika, ha abszolutizálják, már ideológia. Habermas Popper-értelmezése szerint „szemben a bázisprobléma valamely pozitivista megoldásával Popper kitart ama belátás mellett, hogy a törvényhipotézisek falszifikációjára alkalmas tapasztalati tételek empirikus kényszerűséggel nem igazolhatók; ehelyett esetenként kell dönten, vajon kielégítően motiválja-e a tapasztalat valamely bázis-tétel elfogadását. A meghatározott elmélet falszifikálási kísérletében a kutatási folyamatban részt vevő megfigyelőknek kell a releváns tételeket illetően előzetes és bármikor visszavonható konszenzushoz eljutniuk; a releváns megfigyelési tételeket illetően, ez a megállapodás végső soron döntésen alapul, sem logikailag, sem empirikusan nem kényszeríthető ki.”³³ Ez megegyezik Popper referátumával. Ő ugyan vádbeszédet tart: „tökéletesen hibás feltételeznünk a tudomány objektivitásának a tudós objektivitásától való függését.”³⁴ Valójában azonban ez az objektivitás nem annyira a valamikor személyes erőviszonyok kiegyenlítését szenved meg, mint inkább az eltárgyasult tudományos apparátus objektív-társadalmi preformációja károsítja. A nominalista Poppernek ennek helyrehozására nincs hatékonyabb eszköze, mint a szervezett tudományon belüli interszubjektivitás: „Azt, amit tudományos objektivitásnak nevezhetünk, egyes-egyedül és kizárólag a kritikai hagyomány tartalmazza; az a hagyomány, mely minden ellenállás dacára oly sokszor tette lehetővé

³³ Jürgen Habermas: *Analitikus tudományelmélet és dialektika*. 353. l.

³⁴ Popper: *uo.* 290. l.

valamely uralkodó dogma kritikáját. Másképpen kifejezve, a tudomány objektivitása nem a különböző tudósok személyes magánügye, hanem társadalmi jellegű: a tudósok kritikájának, baráti-ellenséges munkamegosztásuknak, együtt- és egymás ellen való működésüknek a dolga.”³⁵ Az abba vetett bizalom, hogy a szerfözlött divergens álláspontok, hála az együttműködés elismert játékszabályainak – amint ezt bécsi-esen mondják –, majd csak „összefofozódna valahogy”, és ezáltal elnyerik a megismerés objektivitásának valaha is egyáltalán elérhető legmagasabb fokát, mindössze követi azt az elvakult liberális modellt, hogy csak le kell ülnünk egy kerek asztalhoz, s majd csak elérünk valamilyen kompromisszumot. A tudományos együttműködés formái végtelen számban tartalmaznak társadalmi közvetítéseket; Popper ugyan beszél „társadalmi ügrről”, ennek implikációira azonban már nincs gondolja. Ezek szelekciós mechanizmusokkal kezdődnek, amelyek ellenőrzés alatt tartják, hogy befogadnak-e egyáltalán egy kutatót, és szerezheth-e nevet – ebben a mechanizmusban nyilvánvalóan döntő az uralkodó csoportvéleményhez való alkalmazkodás –, és kiterjednek egészen a *communis opinio** alakzatáig és annak irracionálisáig. A szociológia, melynek tematikusan robbanékony érdekekkel van dolga, alakja szerint végképp nem magánszféra, hanem intézményeiben éppen mindezen érdekek mikrokozmosza. Erről már a klasszifikációs elv maga gondoskodik. Az olyan fogalmak terjedelme, melyek nem többek, mint a mindenkori előtálálható tények szakrövidítései, nem vezetnek túl saját körükön. Minél mélyebben merül azonban bele a társadalmi anyagba a jóváhagyott módszer, pártos volta annál nyilvánvalóbb. Ha például a tömegkommu-

³⁵ Popper: *uo. l.*

* Közvélemény. – *A szerk.*

nikációs módszerek szociológiája – már a polgárjogot nyert cím is terjeszti az előítéletet, mintha a fogyasztók, a szubjektumok felől lenne vizsgálándó az, aminek tervezése és életben tartása a termelési szférában történik – semmi mást nem akar, mint előzetes nézeteket és attitűdöket felmérni, majd ebből levonni bizonyos „társadalomkritikai” következtetéseket, akkor hallgatólagosan saját normájává teszi a meglevő, centralizáltan kormányzott és önmagát tömegreakciók segítségével reprodukáló rendszert. A Paul F. Lazarsfeld által igazgatáskutatásnak (administrative research) elkeresztelt egész szféra affinitása az igazgatási célokkal majdnem tautológia; nem kevésbé nyilvánvaló azonban az is, hogy ezek a célok igényeik szerint, hacsak erőnek erejével tabu alá nem helyezzük az uralmi szerkezet objektív fogalmát, az egyedi ügyintézők feje fölött átnyúlva, előre megoldozottak. Az igazgatáskutatás a szcientista tudományelméletre támaszkodó, másrészt az ennek szemé előtt lebegő társadalomtudomány öspéldája. Ahogyan politikumnak bizonyul a politikai apátia társadalmi-tartalmi tekintetben, éppígy a magasztalt társadalmi semlegesség is. Pareto óta a pozitivisták szkepszis mindig elkötelezi magát az éppen fennálló hatalomnak, Mussoliniénak is. Mivel minden társadalomelmélet a valós társadalommal fonódik össze, bizonyosan átfunkcionálható bármelyikük, mindegyikkel vissza lehet élni, a pozitívizmus azonban híven az egész nominalista-szkeptikus hagyományhoz,³⁶ tartalmi meghatározatlanságainál és rendező munkamódszerénél fogva egyenesen kínálja magát a sajátos ideológiai visszaélésre, végül is annak következtében, hogy a helyességet előnyben részesíti az igazsággal szemben.

³⁶ L. Max Horkheimer: *Montaigne und die Funktion der Skepsis*. In: *Kritische Theorie*. II. köt. 220. l. és kk.

Minden dolgok szcientista mércéje, a tény, mint szilárd és redukálhatatlan, amit a szubjektum nem bolygathat meg, épp abból a világból való ugyanis, mely végtére is *more scientifico* tényekből és ezek logikai recept szerinti összefüggéseiből épül. Az adottság, amire a szcientista analízis vezet, a végső, ismeretelméletileg posztulált, tovább vissza már nem vezethető szubjektív jelenség maga éppen a szubjektumra redukált objektivitás nyomorúságos másolata. Tévedhetetlen objektivitásigénye szellemében a szociológia nem érheti be a ténnyel, a csak színre legobjektívebbel. Antiidealista módon járjon el, ám őrizzen meg valamit az idealizmus igazságtartalmából. Az objektum és szubjektum azonossá tétele annyira érvényes, amennyire a szubjektum tárgy, legelőször is abban az értelemben, amit Habermas hangsúlyozott, hogy a szociológiai kutatás maga is beletartozik azokba az objektív összefüggésekbe, amelyeket kutatni akar.³⁷ Albert visszavágása: Habermas talán a józan ész vagy – némileg választékosabban kifejezve – a „társadalmi élet világának természetes hermeneutikáját” óhajtja szentté és sérthetetlenné nyilvánítani? Ha nem, akkor miben áll módszerének specifikuma? Mennyiben jut abban „a tárgy” „a maga súlya szerint” inkább „érvényre”, mint egyéb reáltudományokban?³⁸ A dialektikus elmélet azonban, nem úgy, mint egykor Hegel, semmi esetre sem függeszti föl az úgynevezett tudomány előtti tudat bírálátát. Az 1968-as frankfurti szociológuskongresszuson Dahrendorf ironikusan úgy aposztrofálta a dialektikusokat, hogy „ezek éppen mindig sokkal többet tudnak nálam”. Ő kétségbe vonja az előzetes társadalmi objektivitás ismeretét, mondván, hogy

³⁷ Vö. Habermas: *Egy pozitivistá módon kettéosztott racionalizmus ellen.* 451. l.

³⁸ Albert: *A totális ész mítosza.* 383. l.

a társadalmi végtére is az értelem szubjektív kategóriái közvetítik. A dialektikusok támadta módszeruralom így nem is lenne más, mint az előrehaladó intentio recta* reflexiója. A dialektikusok azonban éppen az ismeretelméleti kritikát kritizálják, az intentio obliquát** a maga következményeiben. Eközben persze – mivel ezek a megismerés kárára történnek – fejükhöz vágva kapják azokat a tilalmakat, amelyekben a szcientizmus, egészen az „analitikus filozófia” legújabb fejlődésével bezárólag kicsúcsosodott. A „maga a tárgy” fogalma nem meglepő fel „bizonyos előítéleteket” – mint Albert gyanakszik – vagy kivált a „szellemi leszámoltatás” elsőbbségét a „teljesítménnyel” szemben – utóbbiakkal egyébként a szcientizmus a szociológiatörténeten belül nem nagyon kérkedhet. Popper nézete az, hogy „a teorémákat a valóság strukturális vonásainak megvilágítására hivatott kísérletekként kell felfognunk”,³⁹ amelyet Albert is idéz, egyébként végképp nem áll túl távol a „maga a tárgy”-fogalomtól. Popper nem tagadja a filozófiai hagyományt, mint egykor Reichenbach. Még ha azután a természettudományos modellhez közelítve interpretálja is, keveset jelentenének az olyan kategóriák, mint „relevancia”⁴⁰ vagy „magyarázóerő”⁴¹, ha mögöttük nem állna mindennek dacára egy társadalomfogalom, az, amit némely pozitívista – Németországban például König és Schelsky – szívesen lerombolna. Az a mentalitás, mely semmilyen társadalomfogalomnak nem hajlandó helyet adni, visszaretten az általa

* Nyílt szándék. – *A szerk.*

** Rejtett szándék. – *A szerk.*

³⁹ Albert: *A pozitívizmus hátában?* 481. l. Vö. 41. lábj. Vö. ehhez még Popper: *A neveléstudomány céltételezése*, *Ratio*, 1 évf. 1957.; új megjelenés: *Theorie und Realität*. Szerk: Hans Albert. Tübingen, 1964.

⁴⁰ Popper: *A társadalomtudományok logikája*. 291. l.

⁴¹ Uo.

tabuval sújtott tárgy elől. A szcientisták, míg ellenfeleikről az álmodozó metafizikus gúnyrajzát készítik, maguk anti-realistákká válnak. Az operacionálisan eszményi technikák elkerülhetetlenül eltávolodnak a vizsgálandó helyét adó szituációtól; kivált társadalom-lélektani kísérletekben volna ez bemutatható, de a beskálázás állítólagos javulásán is. Amit a hibaforrások kikerülésének, a módszertani csiszoltságnak szolgálnia kellene, az objektivitás, másodlagossá válik, amit kegyesen maga után vontat az operacionalitás eszménye; a középpontból periféria lesz. Reflektálatlanul uralkodik a módszertani önkény, egyértelműen eldönthetők-ké, „falszifikálhatókká” kell alakítani a problémákat, a tudomány pedig így olyan alternatívákra csökevényesül, amelyek csak a „változók” kiküszöböléséből erednek, vagyis elvonatkoztatnak a tárgytól, és ezáltal megváltoztatják. E séma értelmében a módszertani empirizmus ellentett irány felé fejlődik, mint a tapasztalat.

Mert semmi társadalmi nem gondolható anélkül, hogy ne hoznánk kapcsolatba a totalitással, a semmilyen kézzelfogható közvetlenséggé le nem fordítható rendszeregésszel. Mivel pedig ez csak annyiban ismerhető meg, amennyiben tényyszerűségben és egyediségben megragadjuk, különös súlyt nyer a szociológiában az *értelmezés*. Ez a jelenség társadalmi fiziognómiája. Értelmezni elsődlegesen annyit tesz, hogy a társadalmi adottságokra rápillantva meglátjuk bennük a totalitást. A totalitáshoz való „előrenyomulás” gondolatát egy nagyon liberális pozitivista éppenséggel még kész lehetne helyeselni, ennyi azonban még nem elég; a totalitást itt még csak kantiánus módon vettük célba, mint valami szüntelen feladottat és elhalasztottat, elvileg azonban adottságokkal kitöltendő, miközben jelenség és lényeg minőségi ugrását a társadalomban nem vettük tekintetbe. A fiziognómia kifejezés jobban megfelel a minőségi változás-

nak, mivel a totalitást, amely „van”, és nem „logikai műveletek pusztá szintézise”, a tényekhez való kettős viszonyában láttatja, és desiffrálja a tényeket. Nem azonos a tényekkel, de nem is a tényeken túl létezik. Elviselhetetlenül szegényes lesz az a társadalmi megismerés, melynek nincs ilyen fiziológiai szemlélete. A bizalmatlanság a jelenségekkel mint látszattal szemben számára kánon. A megismerés nem rekedhet meg itt. A megjelenő közvetítéseit és a benne kifejeződőt kibontva az értelmezés differenciálódik, és olykor gyökeresen helyesbíti is magát. Az emberhez méltó megismerés, szemben a valójában tudomány előtti tompa regisztrálással, ott kezdődik, hogy a jelentést azzá érezzük ki, ami felvillan minden társadalmi jelenségben; ha valamit, úgy e jelentést kellene, mint a tudományos megismerés organját, meghatározni. A polgári életben berendezkedett szociológia elüldözi ezt a jelentést, s ezért steril marad. Csakis akkor szabhatunk diszciplínátra, ha már egyáltalán kifejlesztettük. E diszciplína egyaránt igényli mind a tapasztalati megfigyelés felfokozott pontosságát, mind az elmélet erejét, amely ihleti, és amely változásainak hordozója. Néhány szcientista ennyit még nagyvonalúan helybenhagyna, ám a divergencia ezzel még nem tűnne el. Ez az eltérés ugyanis a koncepciót érinti. A pozitivizmus a szociológiát az egyik tudománynak tekinti a sok között, és Comte óta a szociológiába átvihetőnek tartja a régebbi, főként természettudományok bevált módszereit. A voltaképeni pszeudosz (tévedés) ebben rejlik. A szociológiai ugyanis kettős karakterű, benne minden megismerés alanya – jelesül a társadalom – szubjektív, mivel emberekre utal vissza, mint szervezeti elvei is a szubjektív tudatra és annak legáltalánosabb elvont formájára, a lényege szerint interszubjektívre, a logikaira. Ám objektív is; fenntartó szerkezete miatt ugyanis saját szubjektivitása nem képes átlátni, mivel egyetemes alanya nincs, és ilyennek újrateremtését berendezkedése

révén visszaszorítja. E kettős keretben azonban módosítja a társadalomtudományi megismerés viszonyát tárgyhöz – és éppen ezt nem veszi tudomásul a pozitivizmus. Minden fölösleges körülményeskedés nélkül úgy tárgyalja a társadalmat, a lehetősége szerint önmagát meghatározó alanyt, mintha az tárgy volna, mintha kívülről kellene meghatározni. Szó szerinti értelemben eltárgyasítja azt, ami maga hozza létre az eltárgyasulást, és amiből ezt magyaráznia kellene. A társadalom mint alany helyettesítése a társadalommal mint tárggyal – ez az oka a szociológia eltárgyasult tudatának. A pozitivizmus elsiklik afelett, hogy az alanyhoz mint önmagának idegenhez, mint önmagával tárgyként szemben állóhoz fordulva az érintett alany, ha úgy tetszik, egyenesen a szociológia tárgya, szükségképpen valami mássá lesz. A megismerés nézőszögének e megváltoztatása természetesen in re* van megalapozva. A társadalom fejlődési iránya az eldologiasodás felé tart, ami hozzásegíti az eldologiasult tudatot, hogy hiteles legyen. Csak éppen az igazság kedvéért e quod pro qua** bele kell hogy értődjék. A társadalom mint alany és a társadalom mint tárgy azonosak, és mégsem azok. A tudomány tárgyasító aktusai azt tüntetik el a társadalomból, ami által ez nem csupán tárgy; és ez az eljárás ráveti árnyékát minden szcientista objektivitásra. Ennek belátása leginkább ama doktrínának esik nehezére, mely az ellentmondás-mentességet hirdeti legfőbb normaként. A társadalom kritikai elmélete ebben válik el legmélyebbrehatóan attól, amit a köznapi nyelvhasználat szociológiának nevez; a kritikai elmélet, dacára az eldologiasodás minden tapasztalásának, sőt, éppen e tapasztalatnak adva hangot, a társadalom mint alany irányába tájékozódik, míg a szociológia

* A dologban magában. – *A szerk.*

** Így, mert, ekképpen. – *A szerk.*

tudomásul veszi, módszereiben megismétli az eldologiasodást, és ezzel azt a perspektívát veszti el, hogy társadalom és annak törvényei valaha is lelepleződhetnek. Mindez régi keletű ügy, még a szociológia Comte által bejelentett uralmi igényére vezethető vissza, mely ma többé vagy kevésbé nyíltan abban a képzetben termelődik újjá, hogy a szociológia – lévén hogy egyedi társadalmi helyzeteket és mezőket képes hathatósan ellenőrizni – e kontrollt az egészre is kiterjesztheti. Még ha lehetséges volna is ilyen kiterjesztés, a szociológia akkor sem hagyhatná durván figyelmen kívül a hatalmi viszonyokat, melyek között magát konstitutívnak tartja, mert így a teljes egészében ellenőrzés alatt tartott társadalom tárgy maradna, immáron a mindig is kiskorú tudomány tárgya. Még az össztársadalom tudományos üzem-szervezési racionalitásában is, amely látszólag levetette korlátait, az uralom élne tovább. A kutatók uralma, amely alkalmasint szándékuk ellenére, szétbogozhatatlanul összefonódna egyes hatalmi klikkek érdekeivel; a szociológusok technokráciája megtartaná az elituralmi jelleget. Azon mozzanatok között, melyek feltétlenül közősek maradnak a szociológia és a filozófia számára, hacsak nem akarjuk, hogy egyikük tartalmatlanságba, másikuk fogalomnélküliségbe süllyedjen, mindenekelőtt való, hogy mindkettő tartalmaz valami tudománnyá teljességgel nem transzformálhatót. E nem a szótári értelemben vett s Nietzsche nyomán darabka játéknak nevezhető jelleget írja körül az értelmezés fogalma, mely egy meglevőt egy nem meglevőre tekintve interpretál. Az emfatikus megismerés azzal még nem áll át árulóként az irracionalizmushoz, hogy az abban rejlő művészetet nem tagadja meg tökéletesen. A „gondolatzene” felnőttködő szcientista kigúnyolása csak a szintiszta szószerintiség üzemi zajait, az iratszekrények redőnyeinek nyikorgását nyomja el, ahol a kérdőíveket archiválják. Ez persze összefonódik a jól

bevált ellenvetésekkel a társadalomról való gondolkozás önkielégítő szolipszizmusáról, mely – úgymond – sem a ténykörülményeket tiszteletben nem tartja, sem hasznos feladatot be nem tölt. Egy és más persze szól amellett, mintha az elméletileg jól képzett diákok, akiknek a realitáshoz is és ahhoz is van némi szímatuk, ami azt összetartja, még ebben is inkább rátermettnek látszanának a rájuk eső feladatok értelmes elvégzésében, mint a felesküdt specialisták, akiknek a módszer mindenekfölött való. A szolipszizmus címszó mindazonáltal a tényállást a feje tetejére állítja. A dialektikát a legkevésbé sem elégíti ki a szubjektív ész fogalma, mint-hogy számára az individuum, melyhez a társadalmi cselekvés meghatározása során még Max Weber is kénytelen volt folyamodni, egyszerűen szubsztrátum, márpedig mindenemű szolipszizmus éppen ezen fordul meg. A frankfurti iskola filozófiai írásai mindezt behatóan tárgyalják. A szolipszizmus látszatát az kelti, hogy a jelen helyzetben nyilvánvalóan még csak az töri át a szubjektivizmus ígézetét, ami nem túlságosan lelkesedik azért, hogy a szubjektív szociológia általában örömet leli a kommunikációban. Az elmúlt időszakban láthatóan valami effélet nyilvánít ki a rebellis közvélemény is, mely hitelesnek csak azt fogadja el, ami nem les – mint „kommunikáció” – már közlési formája szerint is kacskintva a kultúrfogyasztóra, akivel megétetni kell valamit.

Ami a pozitivisták fülét mint zene hasogatja, nincs teljesen jelen a tényállásokban, s nyelvi formát igényel. Minél szigorúbban simul ez a forma a tényálláshoz, annál inkább fölébe emelkedik a pusztá szignifikálásnak, annál inkább lesz mintegy kifejezés. A pozitivizmus-vita eddigi terméketlensége alkalmasint abból ered, hogy a dialektikus ismereteket ellenfeleik gyakran túlságosan is szótári alakjukban fogják fel; szószerintiség és precizitás nem azonosak, gyakran

éppen egymással ellentétesek. Valami törés, valami nem sajátlagos nélkül nincs olyan megismerés, mely több lenne rendező ismétlésnél. Az, hogy eközben mégsem áldozzák fel az igazság eszméjét, mint ez a pozitivizmus igazán következetes képviselőinél bekövetkezik, lényegbevágó ellentmondást ír körül; a megismerés túlhajtást, éspedig semmiképp nemcsak per accidens* túlhajtást jelent. Mivel egyetlen egyedi sem „igaz”, hanem közvetítettsége folytán mindig saját másvolta is, éppoly kevésbé igaz a teljes is. A maga negativitását fejezi ki, hogy kibékíthetetlen marad az egyedivel. Az igazság annyi, mint e viszony átalakulása. A nagy filozófia a régi korszakokban még tudta ezt: Platóné, amely kritikaelőttes módon a legszélsőségesebb igazságigénnyel lép föl, az „aporetikus” dialógusok előadásformájában szakadatlanul ellene dolgozik ezen igény szó szerinti teljesítésének; a szókratészi iróniát erre is vonatkoztató spekulációk nem volnának teljesen iránytévesztettek. A német idealizmus főbenjáró bűne, mely most ennek pozitivistá bírálóiban bosszúlja meg magát, hogy az objektummal való tökéletesen elért azonosság szubjektív pátosza, az abszolút tudás révén magával és követőivel is elhitette, hogy nem létezik e törés. Ezzel éppen a statement of the facts**, a köznapi érvényesség terepére lépett, ahol kikerülhetetlenül vereséget szenved egy tudománytól, mely bizonyíthatja, hogy elvárásait a filozófia nem elégíti ki. Az értelmező eljárás ebben a pillanatban gyenge lesz, mivel az egyedi tudományok haladásától megrettenve bizonygatni kezdi, hogy ő is éppúgy tudomány, mint a többiek. Egyetlen Hegel-ellenes vád sem oly szabatosan szigorú, mint amit már Kierkegaard kimondott, az ugyanis, hogy szó szerint veszi saját filozófiáját. Az értelmezés

* Véletlenszerű. – *A szerk.*

** Té nyek megállapítása. – *A szerk.*

mindemellett egyben éppolyan kevésbé tetszőleges is. A jelenség és értelmezését igénylő tartalma között a történelem teremt közvetítést: ami lényegként megjelenik a jelenségben, az az, ami által azzá lett, ami – az, ami benne megrekedt, és szilárdná válásának fájdalmában szüli az eljövendőt. E megrekedőre, e másodfajú fenomenalitásra irányul a fiziognómia tekintete. Habermas műszava, „a társadalmi életvilág természetes hermeneutikája”⁴² kapcsán, amelyen Albert élcelődik, nem természetre kell elsődlegesen gondolnunk, inkább annak kifejezése ez, hogy abban, ami lett, a valamivé levés társadalmi folyamatát érzékeljük. Az értelmezés tehát nem is abszolutizálható a fenomenológia gyakorlata szerint. Megmarad, összeszövődve a megismerések összefolyamátával. Habermast idézve: nem szabad, „hogy megrekedjünk a szubjektív értelemmegértő hermeneutikában..., a társadalmi újratermelődés valamely objektív összefüggése érdekhelyzetének eszméitől és értelmezésétől való függőségben; az objektív értelemmegértő elméletnek számot kell adnia az eldologiasodás azon mozzanatairól is, amelyeket az objektíváló eljárások kizárólagosan szem előtt tartanak.”⁴³ A szociológiának a cselekvő személyek által követett cél-eszköz viszonylatokkal csak periferikusan van dolga, sokkal inkább az ilyen intenciók által és ellenében magukat realizáló törvényekkel. Az értelmezés éppen ellenkezője a társadalmi cselekvést végző vagy a megismerő által történő értelem adásnak. Az ilyen értelemadás afirmatív tévkövetkeztetésekre visz, mintha a társadalmi rend a szubjektum felől megérthető volna, mintha a társadalom a szubjektum hatalmában lenne, vele megbékült volna, és igazolást nyert volna benne. A dialektikus értelemben vett fogalom nem lehet a

⁴² Habermas: *Analitikus tudományelmélet és dialektika*. 330. l.

⁴³ L. 337. l.

Weber-féle értelmező megértések kiegészítője, hanem a jelenségeket formáló, bennük rejtőző társadalmi lényeket kell feltárnia. A jelenségeket ez határozza meg, nem a szcientista értelem számára megszokott egyetemességi törvény. Modellje, legyen az mégannyira – mint ma is – a felismerhetetlenségig elrejtve, Marx összeomlástörvénye lehetne, amelyet a csökkenő profitráta törvényéből vezetett le. Módosulásait, e rendszerimmanensen előírt erőfeszítéseket a rendszerimmanens tendencia elhalasztására vagy eltérítésére, magából a törvényből lehetne levezetni. Semmi esetre sem bizonyos, hogy ezen erőfeszítések szándékuk ellenére végül is nem mégis az összeomlástörvény végrehajtói. Már megjelent a lassú inflációs elnyomorodás „mene tekellej”.

A lényeg és a totalitás kategóriáinak használata erősíti azt az előítéletet, hogy a dialektikusok következmény nélküli globalításokkal foglalkoznak, míg a pozitivistákat szolid részletek, habkönnyű fogalmi hozzátételektől megtisztított tények foglalkoztatják. A dialektikát a hátsó ajtón besurranó teológiának bélyegző szcientista szokással a társadalmi rendszerszerűség és az úgynevezett misztikus lényeglátás különbözőségét kell szembeszegeznünk. A társadalom – mint az atomizálódott sokszerűség szintézise – rendszer, valós, ám elvont összefoglalása valamely semmi esetre sem közvetlenül „szervesen” összekötöttek. A csereviszony a társadalmat messzemenően mechanikus jellegűvé teszi: objektíve nehezedik rá elemeire, éppenséggel nem az isteni teológia módjára, amit az élő szervezet fogalma fejez ki, mely minden szervnek olyan feladatot jelöl ki az egészen belül, melytől az elnyeri értelmét. Az életet fenntartó összefüggés egyben szét is tépi az életet, és ezért már maga is az a holt dolog, amelyre dinamikája kifut. A lényeglátás és szervesség ideológiáját bírálva a dialektika nem marad el élességben a pozitivizmus mögött. A fenti ténnyel függ össze az is, hogy

a társadalmi totalitást nem szabad ontologizálni, magánvalóan elsővé megtenni. Egyszerűen félreértik a dialektikát azok a pozitivisták, akik – mint még a közelmúltban is Scheuch – így értelmezik. A magánvaló Első fogalmát a dialektika egyáltalában kevésbé fogadja el, mint a pozitivisták. A dialektikus társadalomszemlélet télosza a globálisénak ellentéte. Totalitásreflexiója ellenére a dialektika módszere nem mintegy fölülről lefelé halad, hanem arra tör, hogy eljárásával elméletileg birkózzon meg az általános és különös antinomikus viszonyával. A szcientisták a dialektikusokat nagyzási tébollyal gyanúsítják: ahelyett, hogy férfias-goethei módon a végest járnák be, és az elérhetőben beteljesítenék a nap követelményét, belebocsátkoznak a maguk mire sem kötelező végtelenjébe. A totalitás mint minden társadalmi tény közvetítése azonban nem végtelen, hanem éppen rendszerjellege folytán zárt, véges, bármennyire kevésbé fogható is meg dologilag. Még ha a nagy metafizikai kategóriák az evilági társadalmi tapasztalat rávevőit voltak is egy maga részéről társadalmi eredetű szellemre, ha visszavonatköztatjuk őket a társadalomra, nem tartják meg az abszolútum látszatát, melyet e rávevővel kaptak. Semmilyen társadalmi megismerés nem veszi magának a bátorságot, hogy egy feltétlenhez akarjon eljutni. Filozófiakritikája mégsem azt jelenti, hogy ezt a törekvést nyomtalanul kiirtsa magából. A társadalom tartományába visszavonuló tudat öneszmélése a filozófiában felszabadítja azt is, ami minden további nélkül nem oldódik fel a társadalomban. Ha a társadalmi rendszerfogalom mint valami objektív ellen mégis felhozzák, hogy a metafizika rendszerfogalmának szekularizálása, akkor ez ugyan igaz, viszont mindenre találó, és így semmire sem. Semmivel sem csekélyebb joggal a pozitívizmusnak például azt lehetne szemére vetni, hogy a kétségmentes bizonyosság fogalma az isteni igazság szekularizációja. A kriptoteológiá-

val való gáncsoskodás megreked félúton. A metafizikai rendszerek apologetikusan rávetítették a létre a társadalom kényszerjellegét. Aki gondolkodással akar kikerülni a rendszerből, az le kell hogy fordítsa az idealista filozófiát azzá a társadalmi realitássá, amelyből absztrahálták. Ezáltal a totalitás fogalmát, amelyet épp az olyan szcientisták, mint Popper, a deduktív rendszer fogalmában konzerválnak, szembesítjük a felvilágosodással; eldönthető, mi a hamis benne, de az is, hogy mi az igaz.

Tartalmilag nem kevésbé igaztalan a megalománia vádja. Hegel logikája olyannak tudta a totalitást, amilyen az társadalmilag is: nem pusztán az egyedi – Hegel nyelvén: a mozzanatok – valamely előzetes rendje, hanem ellenkezőleg: tőlük és mozgásuktól elválaszthatatlan. Az egyedi konkrétumnak a dialektikus koncepcióban nagyobb a súlya, mint a szcientistáknál, akik ismeretelméletileg fetisizálják, az ismeret gyakorlatában azonban úgy bánnak vele, mint nyersanyaggal vagy példával. A dialektikus szemléletmódban több a részletező boncolgatás, mint a pozitivizmusban, amely bár elvontan kinyilatkoztatja a létező elsőbbségét fogalmával szemben, eljárás módjában mindazonáltal azzal a türelmetlen sietséggel rohan el mellette, melyet azután a számítógépek teljesítenek ki. Mivel az egyedi jelenségben benne rejlik a társadalom egésze, a totalitás által történő közvetítés és a részletező szemlélet egymás ellenpontjai. Egy, a mai társadalom konfliktusairól írott cikk ezt akarta megvilágítani.⁴⁴ Benjaminsal való régi vitánk a társadalmi jelenségek dialektikus értelmezéséről ugyane körül forgott:⁴⁵ a bírálat Benja-

⁴⁴ Theodor W. Adorno, Ursula Jaerisch: *Anmerkungen zur Sozialen Konflikt heute*, in: *Gesellschaft, Recht und Politik*, Neuwied/Berlin, 1968. 1. l.

⁴⁵ Vö. Walter Benjamin: *Briefe*. Frankfurt, 1966. 782. l.

min társadalmi fiziognómiájára vonatkozott, amely túlságosan közvetlen, s nem reflektál az össztársadalmi közvetítésre. Az utóbbi neki nyilván gyanúsán idealistának tűnt, a társadalmi jelenségek materialista konstrukciója enélkül mégis sántikálva kullog az elmélet után. Az esküdt nominalizmus, mely a fogalmat látszattá vagy szakrövidítéssé rendszabályozza, a tényeket pedig mint fogalomnélkülieket emfatikus értelemben meghatározatlanokat tünteti fel, ezáltal szükségképp elvonttá válik; az általános és különös megfontolatlan szétmetszése az absztrakció, nem pedig önmagában az, hogy az általánost a különös meghatározásának tekintjük. Amennyiben a dialektikus módszer kapcsán említhető rosszallóan az elvontság, szembeállítva mondjuk egy észleletleíró szociográfiával, akkor ezt maga a tárgy szabja meg, a sajátlagosan semmilyen minőségi különbözőséget nem tűrő, vigasztalanul részletekbe visszahulló társadalom örökkön azonos volta. Az általánost kifejező egyedi jelenségek mindamellettt sokkal inkább szubsztanciálisak, semhogy csupán logikai reprezentánsok lehetnének. Az egyediség hangsúlyozása tekintetében a társadalmi törvények dialektikus megfogalmazása, mely az egyediséget a benne rejlő általánosság, nem pedig a komparatív egyetemes kedvéért áldozza föl, történelmileg konkrétabb. Az egyedinek egyszerre különösként és általánosként való dialektikus meghatározottsága megváltoztatta a társadalmi törvényfogalmat. Ennek formája többé nem a „ha-akkor mindig”, hanem a „miszerint-szükségképp”. Ez elvileg csak a szabadságnélküliség állapotában érvényes, lévén az egyedi mozzanatok előre meghatározottak, és a sajátos társadalomszerkezetből következő törvényszerűséget tartalmaznak, nemcsak tudományos szintézisük termékének eredőit. Habermas gondolatait a történelem mozgástörvényeiről így kell értenünk, az egyedi eleve objektív-imma-

nens meghatározottságának kontextusában.⁴⁶ A dialektikus elmélet vonakodik a társadalmi és történelmi megismerést mint individuális megismerést állítani szembe a törvény-megismeréssel, pusztán azért, mert a különös és általános ott állítólag csupán az individuálison belül – amely egyébként maga is társadalmi kategória – kereszteződik. E kettő szükségképpen elválasztása máris hamis, elvont jellegű. Az általános és különös folyamatának modelljei a társadalom fejlődéstendenciái, olyanok mint a koncentráció irányzata, vagy mint a túlzott felhalmozás és a válság tendenciája. Az empirikus szociológia már rég észrevette, mennyi mindent veszít a statisztikus generalizációval. A részletek gyakran az általános valamely döntő vonását villantják fel, mely azután kibújik az általánosítási eljárás elől. Ezért egészítik ki elvszerűen a statisztikus felméréseket esettanulmányokkal. A kvantitatív társadalomtudományi módszerek célja is kvalitatív felismerések elérése, a kvantifikálás nem öncél, hanem csak a cél eszköze. A statisztikusok ezt készségesebben ismerik el, mint a társadalomtudományok szokásos logikája. A dialektikus gondolkozás viszonyát az egyediséghez legélesebben alkalmasint a wittgensteini meghatározással szembe-tesítve lehet jellemezni, amelyet Wellmer idézett: „A legegyszerűbb kijelentés, az elemi kijelentés, egy elemi tény fennállását állítja.”⁴⁷ Ami látszatra magától értetődő, miszerint kijelentések logikai analízisének elemi kijelentésekhez kell vezetnie, minden, csak nem magától értetődő. Descartes *Értekezés a módszerről*jét Wittgenstein is dogmatizmusban marasztalta el amiatt, hogy szerinte a legegyszerűbbnek, bármit képzeljünk is el ezen, „igazabbnak” kell lennie, mint

⁴⁶ Habermas: *Analitikus tudományelmélet és dialektika*. 336. l.
Vö. Theodor W. Adorno: *Szociológia és empirikus kutatás*. 260. l.

⁴⁷ Wittgenstein: *Tractatus*. 4. 21.

az összetettnek, és így a priori érdemes a bonyolultabbat visszavezetni az egyszerűbbre. A szcientisták számára az egyszerűség valóban a társadalmi megismerés értékismérve, lásd például Popper tübingeni referátumában az ötödik tételt.⁴⁸ Az egyszerűség a tisztességgel elegyítve tudományos erénnyé válik, és nem félrehallható a felhang sem: a bonyolultság bizonyosan a szemlélő fontoskodásából vagy zavarosságából ered. Ámde afelől, hogy a társadalmi elméleteknek egyszerűeknek vagy összetetteknek kell-e lenniük, objektíve tárgyuk dönt.

Popper tétele: „Ami valóban létezik, az a problémák és a tudományos hagyományok.”⁴⁹ Ez visszaesés közvetlenül megelőző állításához képest, miszerint egy úgynevezett tudományszak problémák és megoldáskísérletek konglomerátuma. A hallgatólágosan külön kiserkesztett „problémák” mint szcientista értelemben „egyedül valóságosak” elkülönítése a szimplifikálást iktatja normává. A tudománynak eszerint csupán az eldönthető kérdésekkel kell foglalkoznia. Ugyane szellemben definiálja Popper a társadalomtudomány módszerét, amelyeknek „mint a természettudományokban is...”, abból kellene állniok, hogy „megoldáskísérleteket próbálnak ki kiindulási problémánkra. Javasunk és kritizálunk megoldásokat. Ha egy megoldáskísérlet nem hozzáférhető a tárgyi kritika számára, úgy éppen ennek okán tudománytalanként kikapcsolható, ha talán csak átmenetileg is.”⁵⁰ Az itt alkalmazott problémafogalom alig kevésté atomisztikus, mint a Wittgenstein-féle igazságkritérium. Posztulátummá válik, hogy minden, amibe a szociológia egyáltalán jogosan beleszólhat, egyedi prob-

⁴⁸ Popper: *A társadalomtudományok logikája*. 281. L.

⁴⁹ L. 285.

⁵⁰ L. 282.

lémákra legyen szétbontható. Ha szigorú értelemben fogjuk fel Popper tételét, annak ellenére, hogy első pillanatra az a common sense indítványozásának tűnik, akkor cenzúrája lesz a tudományos gondolkodásnak. Marx nem „probléma-megoldást” javasolt – már a „javaslat” fogalma is a konszenzust lopja be mint az igazság biztosítékát –, *A tőke* akkor tehát már nem is társadalomtudomány? A társadalom kontextusában minden egyes probléma úgynevezett megoldása előfeltételezi magát e kontextust. A trial and error* oly mozzanatokra szolgál csodaszerűen, melyeknek eltávolításával a problémákat ad usum scientiae** fazonra nyírják, és ha csak egy mód van rá, látszatproblémákká változtatják. Az elmélet feladata, hogy az összefüggéseket, melyek eltűntek az egyedi karteziánus problémákra való bontással, újból végiggondolja és tényekké közvetítse. Még akkor is, ha a „tárgyi kritika”, vagyis a megcáfolás számára nem minden további nélkül hozzáférhető, sarkalatos lehet a probléma a tárgy tekintetében. Az, hogy a kapitalista társadalom, mint Marx tanítja, saját dinamikája következtében összeomlása felé sodródik-e vagy sem, nemcsak hogy ésszerű kérdés – mindaddig míg a kérdést magát is már nem manipulálják –, hanem egyike a legfontosabbaknak azok között, melyekkel a társadalomtudománynak foglalkoznia kell. A társadalomtudományi szcientizmusnak még a legszerényebb és így legmeggyőzőbb tételei is, amint felmerül bennük a probléma fogalma, elsiklanak a valóságosan legsúlyosabb kérdések fölött. Olyan fogalmak, mint hipotézis és a hozzárendelt tesztelhetőség, nem vihetők át megfontolatlanul a természettudományból a társadalomtudományba. Nem

* Próba-tévedés. – *A szerk.*

** A tudomány használatára; utalás az ad usum delphinae (a trónörökös számára írott szelídített és „megnemesített” történelem) kifejezésre. – *A szerk.*

annyit jelent ez, hogy a szellemtudományi ideológiával érténénk egyet, mintha az ember fensőbb méltósága nem tőrne kvantifikálást. Az uralom társadalma nemcsak hogy rég megfosztotta már magát és kényszerű tagjait, az embereket is méltóságától, de nem is hagyja, hogy ők oly önálló-nagykorú lényekké nőhessenek fel, akiket Kant doktrínája szerint e méltóság megilletne. Ami ma, éppúgy, mint ősidők óta, tovább folytatódott természettörténetként zajlik le számukra, bizonyára nem emelkedik a nagy számok törvényénél, ami oly megrendítően érvényesül a választási elemzésekben is. Az összefüggés maga azonban minden bizonnyal más, mindenesetre megismerhetőbb, mint legalábbis azon régebbi természettudományok felismerései, amelyekről modelljét a szcientista szociológia beszerzi. Mint emberek közötti viszony, éppannyira bennük gyökerezik, mint amennyire átfogja és konstituálja is őket. A társadalmi törvény összemérhetetlen a hipotézisfogalommal. A kritikai elmélet híve, és a pozitivisták között akkor tör ki a babiloni zűrzavar, mikor az utóbbiak – bár magukat az elméletekkel szemben türelmeseknek vallják – az elméleteket, hipotézisekké alakítva, az önállóság épp azon mozzanatától fosztják meg, melyet a társadalmi törvények objektíve uralkodó voltától nyertek. Azonfelül, mint erre először Horkheimer mutatott rá, a társadalmi tények nem ugyanúgy előre láthatók, mint természettudományosak saját, bizonyos mértékig homogén kontinuumukon belül. A társadalom objektív törvényszerűségéhez hozzátartozik ellentmondásos jellege, végső soron irracionálisága. A társadalomelmélet dolga gondolatilag reflektálni, sőt lehetőleg le is vezetni ezt, nem feladata azonban, hogy túlbúzgón hozzáidomulva a megerősítésre vagy megdőlésre váró prognózisok ideáljához ezt elvitassa a valóságtól.

Hasonlóképpen, a megismerő műveleteknek és belátások-

nak a szintén a természettudományból kölcsönzött kvázidemokratikus általános gondolati megértető megismételhetősége a társadalomtudományban semmi esetre sem olyannyira rendíthetetlen alapelv, mint ez ma használatos. Ez az elv semmibe veszi ama szükségképpen hamis, másfelől magát csak kritikailag átható tudat erejét, melyet a társadalom ró tagjaira; a társadalomkutatás alkalmazottjainak nagyra-törő típusában ez a világszellem korszerű alakzatként testesül meg. Aki olyannyira teljességgel a kultúripar adottságai között nő fel, hogy ez már második természetévé vált, kézenfekvő, hogy aligha képes és hajlandó belegondolni oly felismerésekbe, melyek funkcióját és a társadalmi struktúrához tartozását érintik. Reflexszerűen védekezik minden ilyen felismerés ellen, s előszeretettel hivatkozik az általános gondolati megértető megismételhetőség szcientista játékszabályaira. Harminc évbe telt, míg a kritikai elmélet betört a kultúriparba, s számos hatóság és ügynökség ma is még megfojtani törekszik, mivel árt az üzletmenetnek. Az objektív társadalmi törvényszerűségek megismerése, kompromisszummentesen tiszta megfogalmazása azután pedig végképp nem a consensus omniummal méretik. Lehet, hogy az általános megtorló irányzatokkal szembeni ellenállás számban csekély kisebbségnek van fenntartva, melyek még azért is kötelesek eltérni a pocskondiázást, mert állítólag „elitkednek”. Az utánagondoló megértés képessége az emberiségnek – lehetősége szerint; itt és most, az adott körülmények között azonban nem bírtokolja. Minden bizonnyal az, amit valaki képes megérteni, lehetősége szerint bárki számára is érthető lehet, mivel a megértő személyben működésben van azon egész, mely az általánosság együttételezője. Ahhoz, hogy e lehetőséget valóra váltsuk, nem elég felhívásokat intéznünk a többiek éppígy levő értelméhez, s nem elég még a nevelés sem; igencsak valószínű, hogy ehhez azon

egészet kell megváltoztatni, mely saját törvénye szerint ma nem annyira kibontakoztatja, mint inkább torzítja a tudatot. Az egyszerűség elvvé változtatása egybehangzik a represszív gondolkodásmóddal. Csak a tökélyig fejlesztett mechanikus gondolkodási műveletekre képes, s még büszke is intellektuális tisztességére. Ahogyan az időközben az unalomig használt műszavakat, az elidegenedést, eldologiasodást, funkcionalitást, struktúrát használja, akaratlanul is éppen a társadalmi viszonyok bonyolult voltát tagadja le. A társadalmi állítólág felépítő elemekre való visszavezetés logikai módszere látszólag objektív ellentmondásokat tüntet fel. Titkos egyetértés működik az egyszerű élet dicséréte és a gondolatoktól az egyszerűséget követelő antiintellektualizmus előnyben részesítése között, mely magát a gondolkozást is az egyszerűsége esketi fel. Nyilvánvalóan termékenyebb az olyan társadalmi gondolkozás, mely kifejezi a termelés és elosztás folyamatának komplex voltát, mintha azt az üzemekre, egyes társaságokra, munkásokra és hasonlókra kiterjedő felmérésekkel szétbontjuk egyedi elemeire; s termékenyebb az ilyen elemek általános fogalmaira történő redukciónál is, mivel azok a maguk helyi értékét amúgy is csak a komplexebb összefüggésben kapják meg. Annak ismeretéhez, hogy mi egy munkás, tudnunk kell, mi a kapitalista társadalom, és fordítva; egészen biztosan az utóbbi sem „elemibb”, mint a munkás. Wittgenstein, amikor módszerét a következő tétellel alapozta meg: „A tárgyak alkotják a világ szubsztanciáját. Ezért nem lehetnek összetettek.”⁵¹ A pozitivisták történelmi naivitásával Wittgenstein pusztán követi a XVII. század dogmatikus racionalizmusát. Ámbár a szcientizmus a res-t* tekinti egyedül és valóságosan létezőnek, ép-

⁵¹ Wittgenstein: *Tractatus*, 2.021.

* A dolgot. – *A szerk.*

pen ezzel azonban olyannyira megfosztja minden meghatározottságától mint pusztán fogalmi föléstruktúráltaságtól, hogy végül az tényleg semmi másra nem való, mint hogy bizonylatul szolgáljon egy nominalista hit szerint ugyanígy semmis általánossághoz.

A dialektika pozitivista kritikussai jogosan követelnek legalábbis modelleket a szociológiai eljárások számára, amelyek nem az empirikus játékszabályokra szabottak ugyan, de legalább értelmesnek bizonyulnak, persze az empiristák megváltoztatott „értelmesség”-kritériumain mérve. Az Otto Neurath által egykor a Bécsi Kör nevében követelt index verborum prohibitorum* hatályát persze fel kell függeszteni. Tekinthetjük modellnek például azt a nyelvkritikát, amely kétségtől nem akart tudomány lenni, és mely Wittgensteint is lenyűgözte: Karl Kraus évtizedes munkásságát a *Die Fackel*ben (A fáklya). Ez mindig immanens kritika volt, s gyakorta az újságírás nyelvtanellenes vétkeire irányult. Ám az esztétikai bírálatnak a kezdet kezdetétől fogva társadalmi dimenziói voltak. Kraus számára a nyelvi pusztulás a valóságos pusztulás hírnöke volt. Már az első világháborúban látta testet öltetni azokat a frázisokat és torzszüleményeket, melyeknek hangtalan kiáltását ő már jóval előbb meghallotta. A módszer őstípusa a nem szó szerint vettnek; a világot ismerő Kraus jól tudta, hogy a nyelv, bármennyire összetevője is a tapasztalatnak, mégsem csak egyszerűen megteremti a valóságot. A nyelvelemzés abszolutizálásával azt valós tendenciák torzító tükrévé tette, úgyis, mint közeget, melyben kapitalizmuskritikája második közvetlenséggé konkretizálódott. Az általa teremtetett nyelvi irtózat, melynek valóságos aránytalanságát azok emelik ki leginkább, akik a valóságot el szeretnék tusolni, a társadalmi folyamat ezen izzadmányai

* (tudománylogikai okokból) tiltott szavak jegyzéke. – *A szerk.*

ősképekként, szavakban jelennek meg túl a gyakorló tudomány megfigyeléskörén, előbb annál, minthogy hirtelen széttörnék a polgári társadalom állítólag normális életét, amelyben majdnem észrevétlenül kitenyésztek. A Kraus kialakította nyelvi fiziognómia ezért hordoz nagyobb társadalmi felismerőerőt, mint a legtöbb empirikus szociológiai látélet, mert szeizmográfszerűen kirajzolja azt a szörnyet, amelyről a tudomány hiú objektivitása miatt bornirtan vonakodik beszélni. A Kraus által kipécézett és pellengérré állított nyelvi fordulatok parodizálva messze túltesznek mindazon, amit a kutatóipar a pongyola „juicy quotes” címszó alatt éppen még megenged. Kraus tudománytalansága, ellentudománya megszegyeníti a tudományt. A szociológia kiegészítheti közvetítésekkel, amit Kraus természetesen mint a valóságnak így is nyomában kullogó diagnózisa enyhítését visszautasított volna; a bécsi szocialista *Arbeiter Zeitung* az ő életében még nevükön nevezte azokat a körülményeket, amelyek a bécsi újságírást olyanná alakították, amilyennek Kraus látta. Lukács pedig a *Történelem és osztálytudat* egy megjegyzésében az újságíró társadalmi típusában az eldologiasodás dialektikus végletét pillantja meg: az árujelleg benne arra terjeszti ki hatását, és azt falja fel tökéletesen, ami az áru lényegének egyenesen ellentétje; áruba bocsátja a szubjektumok spontán reagálóképességét. Kraus nyelvanalízisének nem lehetett volna olyan mély hatása a tudományban és a történelemfilozófiában, ha az általa hordozott tapasztalatoknak nem lenne olyan igazságtartalma, melyet a céh alantas göggel merő művészetként intéz el.⁵² Krausnak

⁵² A művészetfogalom pozitivista használata kritikai elemzésre szorul. A pozitivistáknál ez személtáda minden olyan dolog számára, melyet a korlátozott tudományfogalom ki akar zárni, amelynek azonban, minthogy nagyon is készségesen elfogadja tényként a szellemi életet, el kell ismernie, hogy a szellemi tapasztalat nem merül ki abban,

a kórboncnoki részletező alaposágával nyert elemzései semmi esetre sem oly „máslényegűek” a tudomány számára, mint ahogyan annak nagyon is megfelelne. Nyelvelemző tételei a vizesnyolcasok – a későbbi alkalmazottak – nyelvhasználatáról mint művészetszociológiai vonatkozású újbarbár normákról igencsak érintik Weber gondolatait a bürokratikus uralom felvirradásáról és a műveltség ebből magyarázható hanyatlásáról. Kraus elemzéseinek szabatos vonatkozása a nyelvre és annak objektivitására jóval túlmutat a pusztán szubjektív reakcióformák hirtelen és automatikus véletlenszerűségein. Elemzései a teljességre extrapolálnak egyedi jelenségekből, amire a komparatív általánosításnak nincs ereje;

amiket ő tolerál. A pozitivista művészetfogalomban a hangsúly a fiktív valóság véltén szabad kitalálására helyeződik, bár ez a műalkotásokban mindig is másodlagos volt, a mai festészetben és irodalomban pedig teljesen háttérbe szorul. A művészet része a megismerésben az, hogy képes valami olyan lényegbevágó dolgot kifejezni, amely a tudomány kezéből kisíklík. Ennek meg is kell adnia az árát, mert ennek fejében vagy félreértelmezik, vagy hiposztazált szcientista ismérvek alapján eleve vitatják létjogosultságát. Ha oly szigorúan tartanak magukat a tények adott voltához, amint ezt a pozitívizmus implikálja, úgy ez ugyanerre kötelezne a művészettel szemben is. Akkor nem lehetne a tudományt elvont tagadásként értékelni. A pozitivisták rigorozitása ritkán terjed addig, hogy az általuk csatornatöltelékként kezelt művészetet – amelyhez egyébként kevésbé értenek – eltiltanak, holott gondolkodásukból az következne. Ez kritikátlan-semleges tartásuknak köszönhető, mely többnyire a kultúriparnak van hasznára. A művészetet egészen gyanútlanul Schiller módján a szabadság világának tartják. Azért persze nem teljesen – a képszerű realizmustól elforduló radikális modern művészettel gyakran idegenül vagy ellenségesen állnak szemben: azt is, ami nem tudomány, titkon tudományos modellel méri; tényszerűséggel vagy egyenesen azon leképezés kritériumán, mely oly sajátosan kísért Wittgenstein tudománytanában. Itt is és ott is, automatizálódott bennük az „ezt nem értem” gesztusa. A művészet – és az elméletellenesség – gyökerükben azonosak.

az egészre, mely előzetes létezőként része Kraus analitikus kezdeményezése tapasztalat előttiének. Műve nem kíván tudomány lenni, ám annak, ami e névre igényt akar tartani, hasonlítani kellene rá. Kraus elterjedése idején ádázul támadta Freud elméletét. Ennek ellenére, és Freud pozitivista szellemiségének ellenére is, ez az elmélet mindennél inkább ellentétes a polgárilag berendezkedett tudománnyal. Mivel Freud elméletét viszonylag kis számú egyedi eset alapján dolgozta ki, a szcientista szabályok szerint első tételétől kezdve végig rászolgálhat a hamis generalizálás bűnében történő elmarasztálásra. A társadalmi magatartásformák, kivált a társadalmat összetartó erő termékeny megértése nélkül viszont elképzelhetetlen volna mindaz, amit mindenesetre a szociológia tárgyi haladásának könyvelhetünk el. Az elmúlt évtizedekben ez az elmélet, mely a hivatásos tudományt a legkülönbözőbb okokból vállvonogatásra ingerelte – a pszichiátria ezt máig sem vetkőzte le még –, a tudományon belül gyakorlati hipotézisekkel szolgált különben megmagyarázhatatlan dolgok értelmezésére; annak magyarázatára, hogy az emberek túlnyomó többsége belenyugszik az uralmi viszonyokba, azonosul velük, és általuk olyan irracionális magatartásokra hajlik, melyekről nyilvánvaló, hogy önfenntartásuk legköznapi érdekeivel is ellentétesek. Az persze erősen kétséges, hogy a pszichoanalízis hipotézisekre váltása igazságot szolgáltat-e megismeréstípusának. Ezzel ugyanis a felmérési módszereket értékeli fel, aminek a részletekbe merülése vallja kárát. Márpedig a pszichoanalízis éppen ennek köszönheti az új társadalmi ismeretekben való gazdagságát – ennek ellenére, hogy saját magától persze a hagyományos elmélet sé mája szerinti általános érvényűségét remélt.

Albert előzékeny az ilyen modellekkel szemben.⁵³ A vol-

⁵³ Albert: *A totális ész mítosza*. 386. l.

taképpen vitaanyagot elkendőzi az elvi ellenőrizhetőség általa kialakított fogalma. Ha szociológusi aggyal valaki a New York-i földalatti-állomásokon megfigyelte, hogy a plakátok reklámszépségeinek porcelánfehér fogaiból egyet mindig besatíroznak feketére, levonhat ebből olyan következtetést, hogy a kultúripari bájolást mint pusztá pótkielégítést a szemlélő tudat előttien becsapásnak érzékeli, és ez egyben agresszióját is felkelti; az episztomológiai elveket tekintve Freud is ugyanígy alkotta meg elméletét. Empirikusan ezek az extrapolációk bajosan ellenőrizhetők, még ha különösen ihletett kísérleti ötleteket találunk is ki. Alkalmasként azonban az ilyen megfigyelések társadalom-lélektani gondolatrendszerekké szerveződhetnek, melyek azután változott kontextusokban és „próbakérdésekké” sűrítve most már hozzáférhetők kérdőíves vagy klinikai módszerek számára. Ha ezzel szemben a pozitivisták kitartanak amellett, hogy a dialektikusok – velük ellentétben – a szociológiai megismerés semmilyen érvényes magatartás szabályát nem tudják megadni, és így csak velős elmésségeket védelmeznek, akkor a posztulátum már maga előfeltételezi tárgy és módszer ama különválasztását, amelyet a dialektika támad. Aki szorosan idomulni akar tárgyának szerkezetéhez és ezt önmozgónak gondolja, annak nem lehet semmilyen ettől független eljárás módja.

Mint a lényeg verifikálhatóságáról szóló pozitivista alap-tétel ellenfele, legyen szabad idéznem zeneszociológiai munkáim egy exponált modelljét, nem mintha túlbecsülném ennek jelentőségét, hanem mivel a szociológus leginkább saját vizsgálataiban ébred rá az anyagi és módszertani összetevők egymásba fonódottságára. A *Zeitschrift für Sozialforschung*-ban 1936-ban megjelent és a *Moments musicaux*-ban újra kiadott munkámban használok a „dzsessz-alany” fogalmát, egy egyetemes, önmagát a zene e formájában megjelenítő

Én-imágót. A dzsessz mint teljességgel szimbolikus aktus szerepel, amelyben a dzsessz-alany kudarcot vall a kollektív, az alapritmusban megtestesített követelmények nyomása alatt, felbotlik, „kihull”, kihullóként viszont sajátos rituáléban mint az összes többi önelveszettel egyenlő táru föl, és – ezen önmegszüntetés ellenértékeként – integrálódik a közösségbe. Sem a dzsessz-alany nem tehető protokolltélékkel egyedi formájában kézzelfoghatóvá, sem az aktus szimbolikája nem vezethető vissza teljes szabatosággal érzéki adatokra. A konstrukció azonban ennek ellenére értelmezi a dzsessz olajozottan működő idiómáját, melynek sztereotípiái titkosírásként várják, hogy megfejtsék jeleiket, és így aligha értelem nélkül valók. Jobban hozzásegítenek a dzsessz-jelenség leglényegének megalapozásához, mint különböző kor- és népességcsoportok dzsesszrel kapcsolatos nézeteinek felmérése, bármennyire megbízható protokolltélékre alapozódnak is azok, teszem azt egy véletlenszerű kiválasztással nyert mintából nyert alapkijelentésekre. Azt, hogy az álláspontok és követelmények ellentéte tökéletesen kibékíthetetlen-e, alkalmasint csak akkor lehetne eldönteni, ha egyszer az ilyen típusú elméleteket megkísérelnék teljes következetességgel átültetni. A social researchöt ez mindaddig kevésbé csábította, holott a találó felismerések révén várható haszon aligha vitatható. Anélkül, hogy gyanús kompromisszumokra vágnánk, szembeszökőek az ilyen értelmezés lehetséges értelemességgkritériumai: extrapolációk egy tömegkulturális jelenség technikai analíziséből – a dzsessz-alany elméletében ez történik – vagy teoreémák összekapcsolása más, a szokott ismérvekhez közelebb álló jelenségekkel, mint például az excentrikus bohóccal és a film más régebbi típusaival. Mindenesetre egy ilyen tétel, mint a szórakoztató zene e fajtájának hordozójaként értett dzsessz-alanyé, megérthető, még ha nem verifikálható vagy falszifikálható is a

dzsesszt hallgató kísérleti személyek reakcióival; a szubjektív reakcióknak amúgy sem kell fedniük ama szellemi jelenség meghatározható tartalmát, amelyre reagálnak. Felsorolhatók a dzsessz-alany ideálkonstrukcióját motíváló össze tevők: a régi dolgozat a dzsesszről meg is kísérli ezt, bár csak igen hozzávetőlegesen. Mint nyilvánvaló értelmesség-kritérium kivehető, hogy egy teorema fényt derít-e egyáltalán, és ha igen, akkor mennyire, oly jelenségekre, melyek egyébként rejtve maradnának, megvilágítják-e egymást kölcsönösen általa egyazon jelenség eladdig diszparát oldalai. A konstrukció visszanyúlhat olyan átfogó társadalmi tapasztalatra, mint például a virtuálisan tehetetlen individuumok terhére és azok révén bekövetkező társadalmi integrációra a társadalom monopolista szakaszában. Hertha Herzog egy későbbi a szokásos ismérvek szerint empirikus tartalomelemzése során az amerikai rádióban akkortájt divatos „szappanoperákról” – háziasszonyoknak szánt családsorozatokról – egy a dzsessz-elemzéshez közelálló „getting into trouble, and out of it”* formulát alkalmazott, és hasonló eredményekre jutott. Hogy az úgynevezett verifikálhatóság-kritérium pozitívizmuson belüli kitágítása – olyan mértékben, hogy az ne csak ezt igazolandó megfigyelésekre korlátozódjék, hanem kiterjedjen oly tételekre is, amelyek tényszerű igazolására egyáltalán megteremthetők a feltételek⁵⁴ – teret nyújt-e a példaként felhozott modellek számára, vagy e tételeket a pozitivisták szemében indirekt, pótlólagos „változókkal” esetenként túlságosan is megterhelt igazolási lehetőségük továbbra is elviselhetetlenné teszi: erről igazság szerint nekik kellene nyilatkoznok. A szociológia dolga az volna, hogy elemezze, mely problémák tár-

* Pácba kerülni, majd kijutni belőle. – *A szerk.*

⁵⁴ Wellmer: i. m. 15. l.

gyalhatók egyáltalán empirikus módszerekkel megfelelő módon és melyek nem, anélkül, hogy értelmüket veszítenék; szigorúan a priori ezt nem lehet megítélni. Sejthető, hogy szakításra kerül sor a valóban folytatott empirikus kutatás és a pozitivista módszertan között. Annak, hogy ez utóbbi akár még az „analitikus filozófia” formájában is mindmáig oly kevés termékeny elgondolással járult hozzá a szociológiai kutatáshoz, nem lehet más oka, mint hogy a kutatáson belül, olykor persze megemészthetetlen pragmatikus megfontolások kapcsán, a tárgyra irányult érdeklődés mégicsak tartotta magát a módszertan túltengésével szemben; az eleven tudományt védeni kellene a belőle kiolvasott, majd őt járomba fogó filozófiától. Eltűnődhetnénk, vajon az empirikus módszerű *The Authoritarian Personality** F-skálája, minden hiányosságával együtt, egyáltalán bevezethető és továbbfejleszthető lett volna-e, ha kezdettől a Gutmann-skála pozitivista kritériumai szerint vázoljuk fel. Ama híres professzori mondás: maguk azért vannak itt, hogy csinálják a kutatást, nem hogy gondolkozzanak, összekapcsolja számos társadalomtudományi felmérés alantasságát társadalmi elhelyezkedésükkel. Az a szellem, amely elhanyagolja a „mit”, a „hogyan”, a megismerési célt pedig a megismerési eszköz rovására, lefokozza önmagát. A heteronóm fogaskerek a gépezetben mindennemű szabadság elvesztésével bűnhődik. A racionalizálódás keresztül-kasul elvonja tőle a szellemet.⁵⁵

* Adorno és munkatársainak amerikai vizsgálata 1950-ben. – *A szerk.*

⁵⁵ A racionalizmus zenitjén Pascal nyomatékosan a szellem két típusát különböztette meg: az esprit de geometrie-t (a matematikai szellemet) és az esprit de finesse-t (az elme szellemét). A nagy matematikus oly annyi mindent anticipáló belátása szerint ritkán jelentkezik mindkét szellem ugyanazon személyben, mindamellett kibékíthetők egymással. Egy azóta ellenállás nélkül tovagördülő fejlődés kezdeti

Az alkalmazott feladatokra fogott gondolkodás alkalmazotti gondolkodás lesz. A szellemtől megvont szellem ennyiben látszólag ad absurdum viheti önmagát, amennyiben csődöt mond saját pragmatikus feladataiban. A fantázia becsmérő megvetése, a képtelenség arra, hogy a még meg nem levőről képzetet alkothassanak, homok lesz az apparátus fogaskerekei között, amint olyan jelenségekkel találja szembe magát, melyekkel sémájában nem számolt. Az amerikaiak tehetetlenségében a vietnami gerillaháborúban kétségkívül részük van azoknak is, akiket odaát „brass”-nak* neveznek. A bürokrata tábornokok kalkulatív stratégiát folytatnak, s ez nem képes előre számításba venni Giap az ő normájuk szerint irracionális taktikáját a hadvezetés tudományos üzemvezetéssé válása hadászati hátrány lett. Társadalmilag egyébként a fantáziatiltalom nagyon is jól megfér a minden bizonykodás ellenére kirajzolódó társadalmi statikussággal, a kapitalista terjeszkedés visszaesésével. Ami saját volta szerint kiterjedni törekszik, mintegy feleslegessé lett, és ez másfelől kárára van a tőke érdekeinek, amelynek a maga maga fenntartása végett terjeszkednie kell. Aki a safety first** bölcsességéhez tartja magát, állandóan annak van kitéve, hogy elveszít mindent; íme az uralkodó rendszer

pillanatában Pascal még látta, mennyi termékeny intellektuális erő esik áldozatul a kvantifikálásnak, és a természetes „tudomány előtti” emberi értelmet tartalékok forrásaként fogta fel, mely a matematikai szellemnek is éppúgy használható, mint az neki. A rákövetkező háromszáz évben a tudomány eldologiasodása szét tépte minden kölcsönhatásukat, s diszkvalifikálta az esprit de finesse-t. Az, hogy e műszó Wasmuth 1946-os fordításában „Geist der Feinsinn”-nek (a lelki finomság szel-leme) hangzik, egyaránt szemlélteti ez utóbbi érzék növekedését és a finesse-nek, a racionalitás minőségi összetevőjének hanyatlását.

* Vezérkari nagyfejük (am. szleng). – *A szerk.*

** A biztonság mindenekelőtt. – *A szerk.*

mikrokozmosza: stagnálását érlelik mind a veszélyhelyzetek körös-körül, mind a deformációk, amelyek együtt járnak a haladással.

Érdemes lenne megírni a fantázia, a pozitivista tilalmak voltaképpen címzettjének szellemtörténetét. A XVIII. században Saint-Simon és D'Alembert *Discours préliminaire*-je a fantáziát egyaránt a termelőmunkához számítja, a művészet-tel együtt része van a termelőerők kibontakozásának eszméjében. Comte, akinél először megy végbe a szociológia apologetikus-statikussá alakulása, egyaránt ellenfele a metafizikának és a fantáziának. Megrágalmazása vagy kiszorítása a munkamegosztás valamely sajátos tartományába a polgári szellem hanyatlásának ősjelensége, ám semmiképpen nem valami kikerülhető tévedés, hanem végzetes lépés, mely a társadalom szükségletét, az instrumentális észt a fantázia tabuvá tételével párosítja. Az, hogy csak eldologiasodottan szabad léteznie, az, hogy a realitással elvontan szembeállítva tűrik meg egyáltalán, a tudományra nem kevésbé ránehezedik, mint a művészetre; teljesen jogán belül van, és mégis kétségbeesetten futkos, hogy kiegyenlítsen egy jelzalogot. Fantázia nem annyit jelent, hogy szabadon kiötlünk valamit, mint inkább azt, szellemileg tevékenyek vagyunk sürgősen teljesítendő tényegyenértékek nélkül. A pozitivista tan elhárító tevékenysége éppen erre irányul az „értelmesség-kritériumokban”. Így egészen világosan hírhedt alaptételében: „Mindazt, amit egyáltalán el lehet gondolni. Mindent, amit ki lehet fejezni, világosan lehet kifejezni.”⁵⁶ De minden érzékileg nem fedezett körül meghatározatlanságok udvara marad meg; sohasem világos egyetlen absztrakció sem, hanem mindig kissé elmosódott, mert sokféle tartalommal tölthető ki. Wittgenstein tételének nyelvfilozófiai apriorizmusa

⁵⁶ Wittgenstein: *Tractatus*, 4.116. – „Mindazt, amit ki lehet fejezni, világosan lehet kifejezni.”

ezenfelül még meglepő is. A pozitivizmus áhította előítélet-től megtisztított megismerésnek olyan tényanyaggal kell számolnia, mely minden egyéb, mint világos, ellenkezőleg: kusza. Nem biztosítja semmi, hogy világosan kifejezhető legyen. Jogos vágyódnunk erre, ám talán még inkább arra, hogy a kifejezés pontosan megfeleljen a tárgynak. Ennek viszont csak fokozatosan lehet eleget tenni, nem azzal a közvetlenséggel, amit csak egy, a nyelvtől magától idegen nyelv-szemlélet várhat el, hacsak nem vesszük a clara et distincta perceptio* karteziánus tanának értelmében dogmatikusan eleve elhatározottnak a megismerési eszközök elsőbbségét egészen beleértve a szubjektum–objektum viszonyt is. Amennyire bizonyos, hogy a szociológia tárgya – korunk társadalma – strukturált, éppúgy bizonyos az is, hogy immanens ésszerűségigényeivel összeegyeztethetetlen vonásokat is hordoz. Ez mindenesetre arra ösztönöz bennünket, hogy világosan gondolkodjunk, a tárgynak magának azonban nem tehető kritériumává. Wittgenstein volna a legutolsó, aki megkerülhetné azt a szakadékot, hogy egy-egy önmagában nem világos elgondolása lehet-e egyáltalán világos. A társadalomtudomány újabb, épp csak kialakulóban levő tapasztalatai ezenfelül jócskán csúfot is úznak a világosság kritériumából; ha itt és most ezeket a kritériumon kellene lemérnünk, a tapogatózó megismerés mozdulni sem tudna. A világosság a megismerés folyamatának egyik összetevője, nem pedig mindene. A wittgensteini megfogalmazás lezárja saját látkörét azzal szemben, ami közvetített, összetett, konstellációkban kimondható, amit nem lehet közvetlenül, világosan megfogalmazni. Személyes magatartása e tekintetben jóval hajlékonyabb volt, mint jelszavai. Amikor Ludwig von Fickert egy Wittgenstein adományozta nagyobb összeget Georg

* Világos és szabatos észlelés. – *A szerk.*

Traklnak juttatott, azt írta neki, hogy bár Trakl verseit ő, Wittgenstein, ugyan nem érti, kiválóságukról azonban meg van győződve. Léven a költészet közege a nyelv, Wittgensteinnél pedig a nyelvről általában, nem sajátosan csak a tudományéről van szó, akaratlanul is bizonyította ezzel, hogy mégis kimondható az, amit szerinte nem lehet kimondani; gondolkodói alkatától aligha volt idegen az ilyen paradoxia. Üres kibúvó lenne a fentiek kivédésére költészet és megismerés visszavonhatatlan kettőségébe menekülni. A művészet megismerés sui generis; a költészetben pedig egyenesen az a lényeg, amire Wittgenstein tudománytana helyezi a hangsúlyt: a nyelv.

A megismerés világosságának mint kritériumnak a megismerés kánonává hiposztazálása Wittgensteinnél összeütközik egy másik fő teoremmel. Megfogalmazása: „a világ mindaz, aminek esete fennáll” – azóta hittétele a pozitívizmusnak –, önmagában annyira több értelmű, hogy „értelmességi kritériumként”, Wittgenstein saját világosságposztulátuma szerint, nem állhat meg. Látszatra támadhatatlan volta és többértelműsége szervesen összetartozik: a tételt olyan nyelvi forma vértézi körül, ami megakadályozza, hogy tartalma rögzíthető legyen. „Az eset” egyfelől olyasmit kell jelentsen, mint tényszerűen meglevő, a filozófia létezőjének értelmében: *τὰ ὄντα*, másfelől logikailag érvényeset jelent: más eset nincs, kétszer kettő az négy. A pozitivisták alapelve elfedi az általuk sem elsimított konfliktust empirizmus és logicizmus között, mely valóban szakadatlanul jelentkezik az egész filozófiai hagyományban, és a pozitívizmusba csak azért nyomult be újdonságként, mert az szeretne nem tudni róla. Wittgenstein tétele a pozitívizmus belső vitáiban joggal kritizált logikai atomizmusában gyökerezik; „eset” csakis egyedi tényeset lehet, s mint ilyen maga is már valami absztrahált. Wellmer említette a közelmúltban Witt-

gensteinnel szemben,⁵⁷ hogy a *Tractatus*ban hiába kutat az ember példát keresve elemi tételek után, abban a szigorú értelemben, ahogy azt a mű megköveteli, nem „létezik” benne egyetlenegy sem. Azzal, hogy a példákról lemond, rejtetten az Első kategóriájának bírálata érvényesül; utána-kapunk, máris elillant. Ellentétben a voltaképpeni Bécsi Kör pozitivistáival, Wittgenstein egész lényével tiltakozott az ellen, hogy az érzékelésfogalom elsőbbsége révén a filozófia-ellenes pozitívizmust egy, a maga részéről kétes filozófiával, végső soron a szenzualizmussal elegyítse. Másfelől a protokolltételek valóban túllépnek a nyelvi rendszer határain, melynek immanenciájában Wittgenstein el kívánta sáncolni magát: az antinómia kikerülhetetlen. A nyelvi reflexió ördögi körét nem lehet azzal áttörni, hogy visszanyúlunk olyan megemésztetlen fogalmakra, mint a „közvetlenül adott”. A filozófiaellenes tudománytanban újraélednek az olyan filozófiai kategóriák, mint az eszme és az érzéki, együtt a dialektikával, ennek születésénél ugyanis a platóni nagy világszínház óta mindig is ők segédkeztek; és ezzel semmissé válik az egész filozófiaellenesség. Filozófiai kérdéseket nem lehet úgy elintézni, hogy előbb erőszakkal elfelejtjük, majd újfelfedezzük őket a legfrissebb újdonságnak kijáró hatással. Ahogyan Carnap módosított a Wittgenstein-féle értelmességkritériumon, az kétségkívül visszaesés. Az érvényességkritériumok keresése elnyomja az igazságkritérium kérdését; a legszívesebben szeretnék ezt a metafizikába utasítani. Carnap fogalmazásában: a metafizikai tételek nem „tapasztalatiak”,⁵⁸ ami közönséges tautológia. A metafizikát nem az érzéki tapasztalat motiválja, amelyre Carnap végső soron

⁵⁷ Wellmer: i. m. 8. l.

⁵⁸ Uo. 10. l.

minden megismerést redukál, hanem közvetett tapasztalat. Kant sohasem szűnt meg emlékeztetni erre.

Az, hogy a pozitivisták egy óriási kört bejárva a tudományból szabályokat extrapolálnak, melyek azt igazolni és megalapozni hivatottak, végzetes következménnyel jár a tudomány számára is, hiszen ennek valóságos menete végtére tartalmaz olyan típusokat is, melyeket maga a tudomány sem el nem rendel, sem jóvá nem hagy. A pozitívizmus későbbi fejlődése bebizonyította, milyen kevésbé tartható Carnap állítása, hogy a „protokolltételek maguk nem szorulnak bebizonyulásra, hanem minden további tudományos tétel alapjai”.⁵⁹ Közvetlen mozzanatra persze a logikában és a tudományon belül is szükség van, különben a közvetítés kategóriájának sem lenne ésszerű értelme. Még a közvetlenségtől annyira távol eső kategóriák, mint társadalom sem gondolhatók valami közvetlen nélkül; aki nem elsődlegesen a társadalmiság jelenségeit észleli, melyben az kifejeződik, nem juthat el hiteles társadalomfogalomhoz. A megismerési folyamatban azonban megőrződve-megszűntetődnie kell a közvetlenség összetevőjének. Az, hogy éppen a társadalomtudós Neurath és Popper teszi azt az ellenvetést Carnappal szemben, miszerint protokolltételek is felülvizsgálandók lehetnek, közvetítettségük tünete; ezt mindenekelőtt az érzékelés azon a fizikai modellje nyomán képzelik, amelynek alaposabb felülvizsgálatát a pozitívizmus Hume kora óta fölöslegesnek tartja, és amely ezért észrevétlen előfeltételként mindig újból jelentkezik. Nem hagyja ez érintetlenül a protokolltételek igazságtartalmát sem: igazak is és nem is. Ezt a politikai szociológia jó néhány kérdőívének példáján taglalhatjuk. Kiindulási anyagként a válaszok egészen bizonyosan „igazak”, szubjektív véleményekből eredő vol-

⁵⁹ Uo. 14. l.

tuk maga is egy darabka társadalmi objektitás, melyhez hozzátartoznak a vélemények is. A vizsgálati személyek ezt és nem mást nyilatkoztak vagy karikáztak be. Másfelől viszont a kérdőív szövegösszefüggésében a válaszok sokszorosan ellentmondók és nem egybehangzók; azt mondhatjuk, hogy elvontabb szinten a demokrácia mellett foglalnak állást, a konkrét „itemek”^{*} tekintetében viszont antidemokratikusak. Így azután a szociológia nem állhat meg az adatoknál, meg kell kísérelnie levezetni az ellentmondásokat; az empirikus kutatás ezek szerint is jár el. Az, hogy a tudományelmélet ily módon eleve megvetően elutasítja a tudományban a mindennapos megfontolásokat, szubjektíve támadási pontokat kínál a dialektikus kritika számára. A pozitivisták soha nem szabadultak meg teljesen attól a rejtett antiintellektualizmustól, amely már Hume-nál felsejlik az „eszmék” dogmatikus lefokozásában képzetből benyomások pusztá lenyomataivá. A gondolkodás számukra nem több, mint pusztá fogalmi reprodukálás, s ha többet tesz ennél, vétkezik. Ez a leplezett antiintellektualizmus akaratlan politikai felhangjaival kétségkívül a pozitivista doktrína hatásának egyik elősegítője; követőinek egy bizonyos típusa a reflexió szférájának teljes hiányával tűnik ki, továbbá beteges ellenszenvvel minden szellemi magatartással szemben, mely lényegét tekintve a szférában mozog.

A pozitivizmusban belsővé válnak a szellemi magatartás mindazon kényszerei, melyet a maradéktalanul eltársadalmasodott társadalom a gondolkozásra kifejt abból a célból, hogy az benne betöltse feladatát. Ez a megismerés puritanizmusa.⁶⁰ Amit a puritanizmus idézett elő a morálban,

^{*} Kérdések. — *A szerk.*

⁶⁰ Az 1968-as frankfurti kongresszuson kivált Erwin Scheuch követelt olyan szociológiát, mely „semmi más, mint szociológia” nem akar lenni. A tudományos magatartásmódok némelykor az érintéstől való

az szublimálódik a pozitívizmusban a megismerés normájává. Ennek előjátéka már Kant nyelvi formájában kétértelmű – értelme: nem szabad elcsapongani az intelligibilis világok felé –, melyen már Hegel is ironizált, „rossz házakat” emlegetve. Persze csak egy hang volt még ez a filozófia polifon partitúrájának szövedékében, míg a pozitivistáknál közönséges és tolakodó vezérdallammá lett. Eleve tilossá teszi a megismerés szándékát, vágyakozását, mert a munkától tár-

neurotikus félelemre emlékeztetnek. A tudományos tisztaságnak túlzott értéket tulajdonítanak. Ha a szociológiából mindazt kihagynánk, ami nem felel meg szabatosan példának okáért Weber meghatározásának a *Gazdaság és társadalom* legelejéről, akkor nem maradna belőle semmi. Minden gazdasági, pszichológiai, történelmi, antropológiai mozzanat híjával csak tétován botorkálna egy-egy társadalmi jelenség körül. Létezésének értelme nem ugyanolyan természetű, mint egy tudományágé, egy „szaké”, hanem olyan, mint a régebbi stílusú szakterületek konstitutív és éppen ezért elhanyagolt összefüggéseie. A munkamegosztás némi szellemi jóvátétele az, ahogy a szociológia rögzül meg újra feltétel nélküli munkamegosztásban. Eközben nem pusztán többé vagy kevésbé termékeny érintkezést létesít különböző szakterületek tartalmai között. Amit interdiszciplináris együttműködésnek neveznek, az még messze nem az, amire a szociológia képes. Feladata az, hogy feltárja a szakkategóriák azon benső közvetítéseit, melyek révén azok egymásba átvezetnek. Érdeklődése a gazdaságtan, történelem, pszichológia, antropológia egymástól viszonylag függetlenül kidolgozott elemei immanens kölcsönhatásának szól, tudományosan kísérli meg helyreállítani azon egységet, melyet azok társadalmi létük szerint alkotnak, és melyet a tudományban – természetesen nem elsődlegesen a tudomány révén – újra és újra elveszítene. Legkönnyebben ez a pszichológiában látható be. Még a monadologikus indíttatású freudi iskolán belül is számos mozzanatban „rejlik” társadalmiság. Szubsztrátuma, az individuum, társadalmi okokból önállósult a társadalomtól. Teljes egészében a formalizmus, a szociológiai ész eszközzé válásának elkerülhetetlen végeredménye, a látszólagos matematizálódás számolta föl a szociológia fokozatbeli eltérését a többi tudománytól, és ezzel egyben a szcientisták kinyilatkoztatta autarkiaját is.

sadalmi hasznosságot vár, majd e magára rótt tabut kivetíti a célra, s átkot mond a számára elérhetetlenre. A pozitívizmus az alanyba integrálja, annak saját ügyévé teszi azt a folyamatot, mely az alany számára különben elviselhetetlen volna: a gondolat integrálódását ellentétébe, belőle az őt áthatóba. A megismerés boldogsága ne létezzék. Ha a pozitívizmust akarnánk alávetni azon *reductio ad hominem*-nak*, melyet ő oly szívesen űz a metafizikával, úgy feltételezhetnénk, hogy azokat a szexuális tabukat logizálja, melyek nem éppen ma alakultak gondolati tilalmakká. A pozitívizmusban magának a megismerésnek a maximája lett, hogy a Tudás Fájáról nem szabad enni. A kíváncsiság büntetendő a gondolkozás e nagy megújításában, az utópia pedig minden formájában – a tagadásában is – kiűzetésre ítéltetik. A megismerés rezignált utókonstrukcióvá válik. Szegényessé válik, akár az élet a munkamoráltól. A tényfogalomban, melyhez tartanunk kell magunkat, és melytől eltávolodnunk még interpolálás erejéig sem szabad, a megismerés amúgy is meglevő pusztá reprodukálásává sülyed. A semmit ki nem hagyó hézagatlan deduktív rendszer eszménye a logikává fajsúlytalanított kifejezés. Az eszmélés nélküli felvilágosodás átcsap a hanyatlásba. Nem képviselőinek bűne a pozitivisták doktrína alantas, ócskapiaci volta, bennük magukban, ha éppen talár nélkül vannak, ebből gyakran semmi sem látható. Az objektív polgári szellem fuvalkodik itt fel a filozófia pótlékává. Félreismerhetetlen ebben az a csere-elv mellett elkötelező döntés, amelyet absztrahálnak a másért való lét azon normájává, melynek – mint minden szellemi dolog mértékének – engedelmeskedik a követhetőség kritériuma és a kommunikációnak végső soron a kultúriparban kialakult fogalma is. Aligha méltánytalan, amit a pozití-

* Visszavezetés az emberre. – *A szerk.*

visták beleértene az empirikusságba, valami másért valóként határozva meg azt, ami nem magának a tárgynak a fel fogására hivatott. A közönséges hiányt, hogy a megismerés nem éri el tárgyat, hanem azt csupán számára külső viszonyokban tételezi, mint erényt, közvetlenséget, tisztaságot, nyereséget könyvelik el. A represszió, melyet a pozitivisták szellem magán véghezvisz, elnyomja azt, ami nem hasonul hozzá. Arculatát ez formálja, hacsak éppen a semlegesség vallása nem válik egyenest politikummá. Kategóriái annak ellenére, hogy semlegesnek vallja magát, a polgári osztály lappangó gyakorlati kategóriái, s ez osztály felvilágosodásával – a kezdetektől – együtt hangzott az óhaj: csak olyan gondolat ne jusson eszébe senkinek, mely az uralkodó ráció racionalitását teszi kétségessé!

A pozitívizmus ilyenén fiziognómiáját viseli központi fogalma, az „empirikus”, a tapasztalat is. Kategóriák általában akkor válnak tematikussá, amikor már nem szubsztanciálisak, többé, mint Hegel ezt kifejezi. Amikor már nem problémátlanul élő kategóriákról van szó, a pozitívizmus a szellem azon lelkiállapotáról tanúskodik, mely tapasztalást már nem ismer, így mind maradványait irtja, mind pedig pótlékaul maga kínálkozik föl mint a tapasztalat egyedül jogosult formája. A látszólag önmagát lezáró rendszer immanenciája sem valami tőle minőségileg különböző tapasztalhatóságot nem tűr, sem a hozzá alkalmazkodott alanyokat nem képesíti arra, hogy rendszabályozók nélküli módon tapasztaljanak. A közvetítettség egyetemes állapota, az összes emberek közötti viszony eldologiasodása szabotálja a tárgy sajátos tapasztalásának objektív lehetőségét – egyáltalán tapasztalható-e még a világ elevenen? –, szabotálja az antropológiai képességeket is. *Schelsky*nek igaza volt, amikor a rendszabályozatlan tapasztalatot jelölte meg a dialektikusok és a pozitivisták sarkalatos ütközőpontjaként.

A pozitivisták által elrendelt megrendszabályozott tapasztalat semmivé teszi a tapasztalást, magát szándéka szerint kikapcsolja a tapasztaló alanyt. A tárggyal szembeni közösség kiegészítője az alany eltávolítása, amelynek spontán receptivitása nélkül végtére is semmilyen objektivitás nem létezik. Mint társadalmi jelenség a pozitívizmus a tapasztalat és a folyamatosság nélküli emberre méretezett, és megerősíti őt abban, hogy a teremtés koronájának tartsa magát, mint Babbit. Az ehhez a típushoz való apriorisztikus alkalmazkodásban keresendő a pozitívizmus vonzereje. Ezt egyfajta látszatradikalizmus egészíti ki, mely tabula rasát csinál anélkül, hogy bármit is tartalmilag támadna, és amely minden tartalmilag radikális gondolatot elintéz olyképpen, hogy mitológiának, ideológiának, meghaladottnak bélyegzi. Az eldologiasodott tudat minden facts and figures* által nem eleve lefedezett gondolatra automatikusan kap az ellenvetéshez: where is the evidence? ** A fogalom nélküli társadalomtudomány vulgárempirizmusa, mely ügyet sem vet az analitikus filozófiára, jól mutatja ezt. A pozitívizmus ugyanúgy korszellem, mint a dzsesszrajongók mentalitása; hasonló a vonzereje is, amelyet a fiatalokra kifejt. Belejátszik ebbe ama tökéletes biztonság is, melyet a hagyományos metafizikák bukása után ígér. Ámde ez csak látszat szerint van így: amivé összehúzza magát, a tiszta ellentmondás-mentesség, mindössze tautológia, semmi más, a fogalommá lett ismétléskényszer tartalom nélkül. A biztonság teljesen elvonttá válik, és önmagát számolja föl: a sóvárgás egy szorongást nem ismerő világ után a gondolatok pusztá önmagukkal való azonosságában elégül ki. A pozitívizmus lenyűgöző ereje, a biztonságérzés, az állítólagos védetség paradox mó-

* Tények és számok. – *A szerk.*

** És mi erre a bizonyíték? – *A szerk.*

don hasonló ahhoz, amit az eredetiség tisztviselői a teológiából nyernek, és amely kedvéért egy eddig nem hitt teológia mellett prókátorkodnak. A felvilágosodástörténelmi dialektikájában az ontológia kiterjedés nélküli ponttá zsugorodik, a voltaképpen semmi bástyává lesz, a szcientizmus nagy ki-mondhatatlanjává. Ez egybehangzik a tömegek tudatával, melyek egyszerre érzik magukat társadalmilag fölöslegesnek, semminek, és ugyanakkor abba kapaszkodnak, hogy a rendszer, ha fennmarad, végül is csak nem fogja őket éhenhalatni. Semmi voltukat mint destrukciót élvezik, miközben az üres formalizmus közömbös, és így megbékíthető bármely fenn-állóval: a tulajdonképpen tehetetlenség tekintélyes szellemi tartássá lesz. Az objektív üresség talán sajátos vonzerőt gyakorol a tapasztalás nélküli üresfejúek feltörekvő antropológiai típusára. Az eszközszerű, tárgytól elidegenült gondolkodás-szerepének szenvedéllyel telt vállalását technicizálódása közvetíti: avantgardként tünteti föl. Popper valamilyen „nyílt” társadalmat védelmez. Ámde ezen eszmének ellentmond a tudománylogikájában alapelvvé tett, nem nyílt, megrend-szabályozott gondolkozást kívánó „deduktív rendszer”. Az újabb kori pozitivizmus az igazgatott világ testére van írva. Ha születésekor a nominalizmus és még Bacon empiriz-musa is a korai polgárság számára úgy tűnhetik fel, hogy a tapasztalatot megszabadítják az elrendelt fogalmak nyomása alól, s hogy nyitottságával kitör a feudális társadalom hier-archikus szerkezetéből, úgy ma ez az elszabadult dinamika a polgárilag megújított statikusság felé sodródik; éppen a nyi-tottság zárul be a szcientista gondolatszindróma révén a zárt szellemi kontrollrendszerek újraélesztésével. Saját leg-főbb alapelvét alkalmazva a pozitivizmusra: rokon a pol-gársággal, ellentmondásokkal telt, amennyiben a tapasztatot egyetlennek és legfontosabbnak nyilvánítja – s ugyan-azon gesztussal egyben meg is tiltja. A tapasztalat eszményé-

nek kijáró kizárólagosság a tapasztalatot rendszerre emeli, s így egyben potenciálisan meg is szünteti.

Popper elmélete mozgékonyabb a szokott pozitivizmusoknál. Nem köti magát éppoly reflektálatlanul az értékmentességhez, mint a német szociológia legbefolyásosabb hagyománya Weber óta. Albert mintegy ki is nyilvánítja: „Adorno ítélete: az egész értékprobléma hibásan van feltéve, semmilyen konkrét vonatkozásban nem áll e probléma egyetlen konkrét megfogalmazásával sem és így alig ítéltető meg – átfogónak látszó, ám kockázat mentes állítás.”⁶¹ Erre persze azt válaszolhatjuk, hogy a megfogalmazás sérelmezett elvontsága a Németországban Weber óta szentségként tisztelt dichotómiának felel meg, s ezt beiktatójának, nem bírálójának kellene szemére vetnie. Mindazonáltal azok az antinómiák, melyekbe az értékmentesség normája a pozitivizmust belebonyolította, éppenséggel nagyon is konkretizálhatók. Ahogyan egy mereven apolitikus magatartás a politikai erők játékában politikummá, a hatalom előtti fegyverletétellé lesz, az értékmentesség éppen úgy egyetemesen és reflektálatlanul annak rendeli alá magát, ami a pozitivizmusban az érvényes értékrendszer névre hallgat. Popper maga is javarészt visszaveszi megfogalmazásaival, amit még csak az előbb engedett meg: „a tudományos kritika feladata, hogy leleplezze az értékkeveredéseket, elválassza a tisztán tudományos, igazságra, relevanciára, egyszerűsége vonatkozó értékkérdéseket a tudományon kívüliektől.”⁶² E dichotómia problematikája valóban konkrétan visszakövetethető a társadalomtudományon belül. Ha oly kínos szigorúan kezeljük az értékmentességet, mint azt Max Weber nyilvánosan tette (írásaiban nem mindig), úgy a szociológiai kuta-

⁶¹ Albert: *A totális ész mítosza*. 400. l.

⁶² Popper: *A társadalomtudományok logikája*. 292. l.

tások igencsak vétenek a Popper által legalább ismertetett relevanciakövetelmény ellen. Ha a művészetszociológia úgy dönt, hogy nem érdeklődik azon műalkotás értékrangja iránt, melynek hatásával foglalkozik, akkor olyan releváns kérdésköröket ejtene el, mint a tudatipar általi manipuláció, a vizsgálati személyeket érő „inger” igazság- vagy hamisságtartalma, végül ama bizonyos betekintés az ideológiába mint hamis tudatba. Az a művészetszociológia, mely nem tud vagy nem akar különbséget tenni számító giccstermék és feddhetetlen, jelentős mű között, nemcsak kritikai feladattól áll el, amelyet mégiscsak szeretne betölteni, hanem már oly faits sociaux* megismerésétől is, mint a szellemi alkotások társadalmi helytől függő és hatásukat megszabó autonómiája vagy heteronómiája. Ha épp ettől tekintünk el, más sem marad, mint egy vézna csökevény, „a szeretem – nem szeretem”-ek matematikailag mindenestre tökélyre vitt összeszámlálása nyomában, amelyek semmilyen következménnyel nem járnak a fennálló előszeretetek vagy elutasítások társadalmi jelentőségével kapcsolatban. Nem a társadalomtudomány értékelő magatartásának bírálatát kell visszavonni, és nem is Scheler középső korszakának értéktanát kell normaként föléleszteni a társadalomtudományok számára. Nem az érték vagy az értékmentesség, hanem dichotómiájuk az, ami tarthatatlan. Mikor Popper elismeri, hogy az objektivitás és az értékmentességszcientista eszméje maga is érték, úgy ez már érinti az ítéletek igazságát is; „értékelő” magatartást implikál: valamely igaz jobb, mint valamely hamis. Bármely egyáltalában tartalmas társadalomtudományi elmélet analízise szükségképp axiológiai elemekre bukkan, még akkor is, ha azokról a teorema nem vesz tudomást. Ez az értékmozzanat azonban nem elvontan áll

* Társadalmi tények; Durkheim terminusa. – *A szerk.*

szemben az ítéletalkotással, hanem abban rejlik. Érték és értékmentesség nemcsak elkülönülnek, hanem egybefonódók; egymagában mindegyik hamis lenne; a számára külső értékhez rögzülés éppúgy megbénítaná az ítéletet, mint az immanens és kiiktathatatlan értékelő mozzanat kimetszése. Weber a protestáns etikáról szóló művének thema probandum a bizonyításaival egyetemben csak teljes vakossággal volna választható a marxi alap-felépítmény-tant bíráló, semmiképpen sem értékmentes szándékról. Ez táplálja újabb és újabb érveit, mindenekelőtt azonban a vizsgálat szigorú elzárkózását azon theologumenának mindennemű társadalmi-gazdasági eredeztetésétől, mely a mű szerint a kapitalizmust konstituálta. Weber antimaterialista alapállása nem csupán vallásszociológiája kérdésfeltevését motiválta – ezt el is ismerte –, hanem annak szemléleti irányát, anyagkiválasztását, egész gondolatszövedékét is; bizonyításmódja elfogultan állítja a feje tetejére a gazdasági levezetéseket. A gondolatokhoz és tárgyhoz képest egyaránt külsődleges értékfogalom merevsége volt egyik oka mindkét oldalon az értékmentességi vitával kapcsolatos kielégületlenségnek; egyébiránt a pozitívista Durkheim mondta ki kertelés nélkül – Weber nevét nem említve –, hogy a megismerő és az értékelő ész azonos, így érték és megismerés abszolút különválasztása nélkülöz minden alapot. A pozitivisták és az ontológia hívei ebben egyetértenek. Az állítólagos értékprobléma megoldása, amit Albert a dialektikusoknál hiányol, abban keresendő, hogy érték és megismerés alternatíváját – ez egyszer pozitívista fogalmat alkalmazunk – látszatproblémának kell felfogni, olyan absztrakciónak, amely a társadalomra vetett konkrét pillantástól és a tudat reflexiójától magától szétmállik. Ezt célozta az értékprobléma eldologiasulásának tétele: tekintsék az úgynevezett értékeket akár kiiktatandónak a társadalomtudományból vagy tekintsék a társadalomtudomány áldásá-

nak, mindenképpen csak önállóvá, kvázi-magánvalóvá emelik, bár nem azok sem reális történelmi formájukban, sem mint megismerési kategóriák. Az értékrelativizmus az értékek abszolutizáló felmagasztosítását egészíti ki: amint a megismerő tudat önkényéből és szűkösségéből, melyben felépnek, éppen abba a relativitásba hullanak, melyet felidézésük száműzni akart. A gazdaságtani értékfogalom, az áru csereértéke, mely modellje volt annak, amit Lotze a filozófia tárgyának tekintett, később a délnyugatnémet iskolának, majd az objektivitással kapcsolatos vitának is, az eldologiasodás egyik ősjelentősége. Marx erre építette fetisizmuselemzését, mely az értékfogalmat mint emberek viszonyának tárgyak sajátóságaként mutatkozó visszatükröződését fejtette meg. A normatív problémák oly történelmi konstellációkból támadnak, melyek mintegy magukból kibomolva, némán, „objektíve” követelik a változást. Amik utólag a történelmi emlékezet számára értékekké alvadnak, a valóságban a realitás kérdésalakzatai, formálisan egyáltalán nem nagyon különböznek Popper problémafogamatól. Nem lehet elvont értékként mintegy elrendelni, hogy mindenkinek jusson enni, amíg a termelőerők nem elégségesek mindenki legelemibb szükségleteinek kielégítésére. Ámde ha egy társadalomban, itt és most, tekintettel a javak reális és nyilvánvalóan lehetséges bőségére, elkerülhető volna az éhezés, és mégis éheznek, akkor ez azt követeli, hogy az éhezés megszüntetése kedvéért beavatkozzunk a termelési viszonyokba. Ez a követelés a helyzetből, annak minden oldalú elemzéséből ered, anélkül, hogy szükség volna valamely értékképzet általánosságára és szükségszerű voltára. Az értékek, melyekre a helyzetből támadt követelés rávetül, e helyzet vézna, többnyire hamisító lenyomatai. A közvetítő kategória immanens kritika. Az értékmentesség mozzanatát tartalmazza a nem dogmatikus ész megszabta alakban, arra az

ellentétre kiélezve, amely a között áll fenn, ami társadalomként lép fel, és ami valójában. Az értékmozzanat azonban tovább él a gyakorlati kihívásban, mely a helyzetről olvasható le, és amely – hogy kiolvassuk – társadalomelméletet igényel. Az érték és értékmentesség hamis kórus-antikórusa éppúgy lelepleződik, mint a teória és praxis hasonlóan hamis kettősége. A társadalom, amennyiben ezt az emberi önfenntartás funkcionális összefüggéseként értjük, úgy „véli”, hogy objektíve életének – erejéhez mérten adekvát – reprodukciójára kell törekednie, máskülönben mindennemű társadalmi intézmény, sőt, maga a társadalmiasulás is észellenes számára – még a legegyszerűbb kognitív értelemben is. A szubjektív ész cél-eszköz összefüggései, ha fel nem tartóztatná őket valamely társadalmi vagy szcientista parancs, átcsapnának abba az objektív észbe, mely az axiológiai mozzanatot mint a megismerésnek magának egyik összetevőjét tartalmazza. Érték és értékmentesség dialektikusan közvetíti egymást. Semmilyen, a társadalom nem közvetlenül létező lényegére irányult megismerés nem volna igaz, ha nem a mást akarná, ennyiben ne volna tehát „értékelő”; és semmi sem követelhető a társadalomtól, mely ne a fogalom és az empiria viszonyából támadna, vagyis ami ne lenne megismerés.

Amiként a társadalom dialektikus elmélete nem félresöpri az értékmentesség elvárásait, hanem azt ellentétével egyetemben magában megőrizve-megszüntetni törekszik, éppígy kellene viszonyulnia a pozitivizmus egészéhez. Mikor azzal akarta kivédeni azon ellenvetést, hogy rendszert szerkeszt, hogy megkülönbözteti az ismeretek eredetét és az előadás módját, alkalmasint a dialektikát – a filozófia iránti ellenszenvből – mint filozófiailag nem túl komolyan veendő tünteteti fel; annyi mindenesetre igaz, hogy a hangsúly a szabadjára eresztett fogalommal szemben áttevődik a létezőre; a kritikai

elmélet kiélezetten idealizmusellenes. Az immanens mozgású gondolkodásnak vele született sajátja a kísértés, hogy a tényeket semmibe vegye. A fogalom a dialektikában azonban a közvetítés, nem egy magánvaló, ami azt a kötelezettséget rója rá, hogy semminő igazságot, *χωρίς* ne helyezzen elébe a közvetítettnek, a ténynek. A dialektika számára a pozitívizmust kritizálva elsőrendű támadási pont a tudomány és a reflektálatlan fakticitás eldologiasodása. Annál kevésbé szabad magának eldologiasítania fogalmait. Albert helyesen látja, hogy sarkalatos, érzékileg azonban nem verifikálható fogalmak, mint társadalom vagy kollektivitás nem hiposztázálhatók, nem szabad ezeket naiv realizmussal lerögzíteni, magánvalóként tételezni. Az eldologiasodás veszélyeztette elméletek egyikében persze már kiváltotta ezt adott tárgya, maga is úgy megmerevedvén, hogy elmélete csak „visszatükrözi”, s benne tárgyának dogmatizmusa ismétlődik. Ha viszont megtartjuk a társadalom funkcionális fogalmát s nem tartjuk szubsztancialitásnak, mintegy objektivitásként minden fontosabb jelensége előfeltételének, úgy dologi mivoltának aspektusától nem tekinthet el a dialektikus szociológia sem, máskülönben a legdőntőbbet hamisítja meg: az uralmi viszonyokat. Még a szellemi jelenségeket kiváltképp eldologiasító durkheimi kollektív tudat fogalom is igazságtartalmat fejez ki: a kényszert, melyet a társadalmi erkölcsök kifejtene, ám ezt a kényszert másfelől kellene levezetni valós életfolyamatokon keresztül az uralmi viszonyokból, nem mint végső létezőt, „tárgyat” akceptálni. A primitív társadalmakban talán az élelmiszerhiány követeli meg a szervezett kényszert, amelyet a termelési viszonyok okoznak, és mint ilyen, indokolatlan szükséghelyzetekben újra felmerül az állítólag érett társadalmakban. Az a kérdés, mi az elsődleges: a fizikai és szellemi munka társadalmilag szükségszerű szétválása vagy a varázslók kiváltságbitor-

lása – a tyúk vagy a tojás elsődlegességének problémájára emlékeztet; a sámánnak mindenesetre szüksége volt az ideológiára, anélkül nem érhet el semmit. A szentséges szent elmélet kedvéért nem lehet kiűzni a lehetőséget, hogy a társadalmi kényszer állati-biológiai örökségünk, és a brutális uralomban a még természettörténeti társadalmon belül az állatvilág kikerülhetetlen átka reprodukálódik. A kényszer megváltoztathatatlan volta mégsem következik ebből apologetikus módon. A pozitívizmus legmélyebb igazságmozganata végső soron – bárhogy tiltakozzék is ellene egész lényével, mint a szó ellen is, mely bővületében tartja – az, hogy a tények, az éppenséggel így és nem másképp levők, csak a szabadságnélküliség társadalmában – amely felől a társadalom alanyainak nincs erejük – öltik föl ama áttörhetetlen hatalmat, melyre azután a szcientista ténykultusz a tudományos gondolkodásban rádupláz. A pozitívizmus filozófiai megmentése maga igényelné a pozitívizmus által kárhozottatott értelmezési eljárást, annak a világfolyamatnak az interpretációját, mely tiltja az interpretációt. A pozitívizmus a negatív társadalom fogalom nélküli jelensége a társadalomtudományban. E vitában a dialektika a pozitívizmust arra sarkallja, hogy ráeszméljen saját negativitására. Wittgensteinnél nem kevés nyoma van az ilyen belátásnak. A Wellmer kiemelte wittgensteini mondat – „sok mindennek már előkészítve jelen kell lennie a nyelvben, hogy értelme legyen a puszta megnevezésnek”⁶³ – nem kevesebbhez jut el, mint azon ténykérdéshez, hogy a nyelv számára a hagyomány konstitutív, és így, éppen Wittgenstein szellemében, egyáltalában a megismerés számára is az. Wellmer érzékeny pontra tapint, mikor e mondatból egy, a Bécsi Kör redukcionizmusára, a protokolltételek érvényességkritériumára ki-

⁶³ Wellmer i. m. 12. l.

mondott nemet vél kihallani; a redukcionalizmus így még kevésbé lesz tekintélyelvi példakép a társadalomtudományok számára. Wellmer szerint maga Carnap is lemond minden elméleti terminusnak megfigyelési állításokra történő redukciója elvéről, és a megfigyelési nyelv mellett bevezet egy még csak részlegesen interpretált teoretikus nyelvet.⁶⁴ Ebben az egész pozitívizmus egy bizonyos fejlődéstendenciája sejlik föl. A pozitívizmus önreflexióval és egyre tovább haladó differenciálással emészti fel magát. Ebből apologetikája húz hasznót: az elterjedt közhelyszerű fordulat szerint az iskola elleni sarkalatos ellenvetéseket az iskola saját szintje által meghaladottakként intéz el. Nemrég Dahrendorf mondotta ennek értelmében, hogy az a pozitívizmus, melyet a frankfurti iskola bírál, ma már egyáltalán nem létezik. Mindamellet minél kevésbé képesek a pozitivisták szuggesztíven merev normáikat fenntartani, annál inkább foszlik szét a filozófia iránti megvetésük jogosságának látszata, ezzel átítatott módszerük legitim voltának látszatával együtt. A tiltás normáit Popperhez hasonlóan Albert is kész áldozatul vetni.⁶⁵ Dolgozatának, *A totális ész mítoszá*nak vége felé már bajos határt vonni a Popper–Albert-féle tudományfogalom és dialektikus társadalmi gondolkodás között. Eltérésként ennyi marad: „A totális ész dialektikus kultusza túl igényes ahhoz, hogy beérné »partikuláris« megoldásokkal. Mivel azonban igényeit kielégítő megoldás nincsen, kénytelen sejtetésekkel, utalásokkal és metaforákkal megelégedni”⁶⁶. A dialektikus elmélet azonban semmiféle kultuszt nem űz a dialektikus ésszel, hanem bírálja azt. Idegen tőle a gőg a partikuláris megoldásokkal szemben, mindössze nem hagyja száját azokkal betömni.

⁶⁴ Uo. 23. l.

⁶⁵ Albert: *A pozitívizmus hátában* 461. l.

⁶⁶ Albert: *A totális ész mítosza*. 418. l.

Nem szabad mindemellett szem elől téveszteni, ami a pozitívizmusból változatlanul és enyhítetlenül tartja magát. Tüneteszerű Dahrendorf ironikus kijelentése a frankfurti iskoláról, amely szerint ez az utolsó iskola a szociológiában. Ezen alkalmasint azt érti, hogy az iskolaképződések ideje a szociológiában lejárt, az egységtudomány dialektikusan hengerli le őket mint archaikus minőségi létezőket. Bármilyen demokratikusnak és egalitáriánusnak hiszi is magát a prófécia, beteljesülése intellektuálisan mégis totalitárius volna, s megakadályozná azt a diszkussziót, melyet Dahrendorf végül is minden haladás hajtóerejének tart. Az előrehaladó technikai racionalizálódás kiterjedése a tudományra is kétes fényben tünteti föl azt a pluralizmust, amelynek egyébként a dialektika ellenfelei hódolnak. Még semmilyen szociológiai pszichologizmusnak nem adja el lelkét, akit ez az utolsó iskolára vonatkozó jelmondat arra a kislányra emlékeztet, aki meglátva egy hatalmas kutyát, megkérdi, milyen soká élhet egy ilyen állat.

A kölcsönösen kinyilvánított szándék ellenére, hogy a vitát a ráció szellemében folytassuk, ez az elvi vita sok kízó tüskét hagyott hátra. A pozitívizmus-vitával kapcsolatos sajtó-állásfoglalásokban, melyek ennek menetét még csak nem is méltón és szakszerűen követték, sztereotipen ismétlődött – kivált a tizenhatodik Német Szociológus Konferencia után –, hogy semmiféle előrehaladás nem történt, az érvek ismertek, az ellentétek egyeztetésére nincs kilátás, s így kétségesnek tüntették fel a vita termékeny voltát. E rosszhiszeműségtől szinte szétpukkanó aggodalmak célt tévesztenek. A tudomány kézzelfogható haladását várnák olyankor, mikor e kézzelfogható jelleg éppúgy maga is a vita tárgya, mint a szokásos koncepciók. Semmi nem biztosítja, hogy a két álláspont megbékéljen a kölcsönös kritika segítségével, amint az Popper modelljének megfelelné;

Albert olcsó, karzatnak szánt kijelentései holmi Hegelkomplexusról – a legutóbbi megnyilvánulásáról végképp nem is szólva – túl sok reménynek nem adnak tápot Bizonykodások arról, hogy „kérem, ez félreértés”, éppoly kevésbé visznek előre, mintha kacskintva hívunk fel egyetértésre – különös tekintettel az ellenfél amúgy is hírhedt érthetetlenségére. A dialektika és irracionalizmus fogalmának összekeverése vaknak tetteti magát azzal a ténnyel szemben, hogy az ellentmondásmentesség logikájának kritikája nem leértékelni és érvényteleníteni, hanem reflektálni akarja ezt a logikát. Ami már Tübingenben is megfigyelhető volt a „kritika” szó kétértelmű használata kapcsán, az általánosítható: még ahol azonos fogalmakat használnak, sőt, ahol ezenfelül ebben még meg is egyeznek, az ellenfelek még ott is olyannyira különböző dolgokra gondolhatnak és törekedhetnek, hogy az egyetértés homlokzat marad az antagonizmusok előtt. Egy folytatás bizonyára fölfedhetné ezeket a vitát hordozó és még mindig éppenséggel nem teljesen artikulált ellentmondásokat. Gyakran előfordult a filozófia történetében, hogy szellemi összefüggések klímája révén velejéig eltérnek egymástól olyan tanok, melyek magukat egy másik hű megjelenítésének hiszik; legkiválóbb példa erre Fichte viszonya Kanthoz. Nem áll ez másképp a szociológiával sem. Az, hogy mint tudomány a társadalmat annak végtére is funkcionáló alakjában akarja-e leírni – ahogyan ez Comte-tól Parsonsig hagyományos –, vagy a társadalmi megismerésből kiindulva a társadalmi szerkezet lényegének megváltoztatására tör: ez határozza meg a tudományelméletet minden egyes kategóriájában, és így aligha dönthető el tudományelméleti megfontolásokkal. A mérvadó még csak nem is a gyakorlathoz való közvetlen viszony, sokkal inkább az, hogy mi a helyi értéke a tudománynak a szellem életében, végeredményben a valóságban. Az e tekintetben megnyil-

vánuló eltérések nem világnézeti kérdések. Illetőségük logikai és ismeretelméleti kérdésekben van, ellentmondás és ellentmondásmentesség, lényeg és jelenség, megfigyelés és értelmezés felfogásában. A dialektika engesztelhetetlen e vitában, mivel ott bízik a továbbgondolás lehetőségében, ahol ellenfelei megállnak a tudományüzem kérdőre nem vont tekintélye előtt.

Theodor W. Adorno

SZOCIOLÓGIA ÉS EMPIRIKUS KUTATÁS*

1.

A szociológia néven egyetlen egyetemi tárggyá összefoglalt eljárásmodok csak szerfölött absztrakt értelemben kapcsolódnak egymáshoz: azáltal, hogy egytől egyig valamely módon társadalmi jellegű problémákat tárgyalnak. Sem tárgyuk nem egységes, sem módszerük. Némelyiküket a társadalmi totalitás és annak mozgástörvényei foglalkoztatják, másokat – ezzel frappáns ellentétben – egyedi társadalmi jelenségek, amelyeket ha a társadalomfogalomra akarnak vonatkoztatni, azért spekulativitás kiátkozás jár. A módszerek ennek megfelelően váltakoznak. Egy helyütt strukturális alapfeltételekből, például a csereviszonyból, kell eljutni a társadalmi összefüggések meglátásához; másutt az effajta törekvést, ha mégoly kevésbé akarja a tényszerűt öntetszelgő módon igazolni, semmibe veszik mint a tudomány fejlődésének filozófiai csökevényét, és át kell adnia a helyét a tény puszta megállapításának. Mindkét koncepció alapja egy-egy történelmileg divergáló modell. A társadalomelmélet filozófiai eredetű, s ugyanakkor átfunkcionálja a filozófia kérdésfeltevéseit, amennyiben a társadalmat határozza meg azon szubsztrátumként, melyet a hagyományos filozófia

* *Der Positivismusstreit* 81–103. l.

örök lényegiségnek vagy szellemnek nevezett. Ahogyan a filozófia bizalmatlan volt a jelenségek csalóka voltával szemben, és értelmezésre tört, az elmélet is annál mélyebben bizalmatlan a társadalmi külsőségekkel szemben, minél simábbnak kínálkoznak. Az elmélet azt akarja néven nevezni, ami a forgatagot titkon összetartja. A gondolat számára egykor elviselhetetlen volt az értelemnélkülisége annak, ami csupasz: sóvárgása a varázslat feloldásának akarásává szekularizálódott. Föl akarja emelni a követ, amely alatt fiókáit a szörny költi; számára az értelem egyedül ennek a megismerésében őrződik meg. A szociológiai tény kutatás berzenkedik az efféle törekvéstől. A varázslat feloldása, ahogy azt még Max Weber akarta, az ő számára csak a varázslás egyik alete; a ráeszmélés arra, ami titokban igazgat, és amit meg kellene változtatni, merő időpazarlás a Nyilvánvaló változásának útján. Kivált, hogy a ma empirikus névvel illetett társadalomkutatásnak Comte pozitívizmusa óta többé vagy kevésbé maga által is beismerten a természettudományok a példaképei. A szociológia mindkét irányzata kivonja magát a közös nevezőre hozás alól. A társadalom egészére vonatkozó elméleti gondolatokat nem merítik ki teljesen empirikus ténymegfigyelések, megszöknek azok elől, mint a kísértetek a parapszichológia kísérleti műszerétől. Bármilyen nézet a társadalomról mint egészről szükségképpen transzcendálja annak kusza tényeit. A totalitás konstrukciójának első feltétele a dolog fogalma, amely köré a különmemű adatok szerveződnek. E konstrukciónak az eleven, a társadalmilag bevezetett kontrollmechanizmusokhoz még nem alkalmazkodott tapasztalat alapján, az egykor gondolt emlékezete alapján önnön megfontolásainak magabiztos konzekvenciájaként kell ezt a fogalmat újra és újra rávinnie anyagára, és azzal érintkezve, fogalmát újólág átalakítania. Az elmélet nem állhat meg még itt, ha nem

akar dogmatizmussá fajulni, melynek leleplezését ünnepelni a gondolkodástilalommal kifejtett szkepszis állandóan ugrásra készen áll. A mintegy kívülről hozott fogalmakat át kell alakítani magának a tárgynak a fogalmaivá, azzá, amivé a tárgy magából kibontakozni akar, és ezt konfrontálnia kell azzal, ami a tárgy. Az itt és most rögzült tárgyak merevségét a lehetséges és a valóságos közötti feszültség terében kell feloldania: mindkettő, ahhoz, hogy létezhesen, a másikra van utalva. Más szavakkal: az elmélet elengedhetetlenül kritikai. Ezért a belőle levezetett hipotézisek és a szabályszerűen elvárható előjelzések sohasem pontosak. Ami egyszerűen elvárható, az maga is a társadalmi üzem egy darabja, összemérhetetlen azzal, amit a kritika céloz. Az az olcsó elégtétel, hogy valóban az történik, amit gyanakodva vártunk, nem csálhatja meg a társadalomelméletet afelől, hogy amint hipotézisként jelentkezik, módosítja belső szerkezetét. Az elméletet igazoló egyedi megállapítás a maga részéről újra csak ahhoz a csalóka összefüggéshez tartozik, amelyen áttörni akart. Azt, amit konkretizálódása és kényszerítő ereje révén nyert, mélyreható ereje veszteségével kell megfizetnie; az ami elvi volt, belesimul annak a jelenségnek a felületébe, amelyen ellenőrizzük. Ha viszont, fordítva, az általános tudományos szokásoknak megfelelően egyedi felmérésekből akarunk felemlkedni a társadalom totalitásához, legjobb esetben is csak osztályozó nemfogalmakhoz juthatunk el, sohasem olyanokhoz azonban, amelyek magát a társadalmi életet fejezik ki. A „munkamegosztó társadalom általában véve” kategóriája magasabb, általánosabb kategória, mint a „kapitalista társadalom”, mégsem jelentésgazdagabb, hanem kevesebbet jelentő, kevesebbet mond az ember életéről és arról, ami fenyegeti. Ugyanakkor nem mond többet az olyan logikailag alacsonyabb kategória, mint az „urbanizmus”. A szociológiai absztrakció szintjei

sem lefelé, sem felfelé nem felelnek meg egyszerűen a társadalmi megismerés értékesebb vagy értéktelenebb volnának. Emiatt remélhető oly kevés attól, ha ezeket rendszeresen egyetlen modellé – mint Parsons „funkcionális” szociológiája – egységesítik. És még kevesebb remélhető a szociológia őskora óta újra és újra elhangzó ígéretekből az elmélet és a gyakorlat szintéziséről, melyek az elméletet tévesen a formális egységgel azonosítják, és süketek arra, hogy egy tárgyi tartalmaitól megtisztított társadalomtudományban minden hangsúly tévútra fut. Emlékezzünk csak, mennyire jelentéktelen a „csoport”-ra való hivatkozás az ipari társadalomra történőhöz képest. Társadalomelméletet alkotni klasszifikációs rendszerek mintája szerint – a fogalmak híg savójával helyettesíti azt, ami a társadalom törvényét írja elő; empiria és elmélet nem szerkeszthető össze egyetlen kontinuummá. A modern társadalom lényegi belátásának posztulátumához képest az empirikus adalékok forró köre ejtett csepphez hasonló; a központi struktúratörvények empirikus bizonyítékai az empirikus játékszabályok értelmében viszont mindenkor támadhatók maradnak. Nem arról van szó, hogy az efféle divergenciákat kisimítsuk és harmonizáljuk; erre csak a társadalmi harmóniáról szóló nézetek csábítanának. A feszültségeket kell termékenyen kihordani.

2.

Ma, csalódván mind a szellemtudományi, mind a formális szociológiában, eluralkodik a hajlandóság, hogy elismerjük az empirikus szociológia elsőbbségét. Minden bizonnyal közrejátszik ebben közvetlen gyakorlati alkalmazhatósága is, affinitása a mindenkori igazsághoz. Jogos azonban a

visszahatás a társadalomról magasból kimondott – akár önkényes, akár üres – állításokra. Az empirikus eljárást azonban mégsem illeti meg elsőbbség. Nemcsak azért, mert rajta kívül mások is léteznek – a diszciplinákat és gondolkozásmódokat pusztán jelenlétük még nem igazolja. Határait a tárgy maga rajzolja ki. A vonzerejüket az objektivitásra támasztott igényükből eredeztető empirikus módszerek paradox módon, amint ezt piackutatási eredetük magyarázza, a szubjektívet részesítik előnyben, a mintatípus statisztikai adataitól – mint nem, kor, családi állapot, jövedelem, képzettség és hasonló – eltekintve, nézeteket és beállítottságokat, éppenséggel a szubjektum magatartásmódjait. Sajátosságuk ez ideig mindenesetre csak e körben vált be; úgynevezett objektív tényállások leltáraiként sem lennének könnyen megkülönböztethetők az adminisztratív célú tudomány előtti információktól. Általában véve az empirikus társadalomkutatás objektivitása a módszer sajátja, nem a kutatott tárgyé. Többé vagy kevésbé számos egyedi személyre vonatkozó vizsgálatok statisztikus feldolgozásával állításokat vezetnek le, melyek egyetemessé tehetők a valószínűségszámítás törvényei szerint, és függetlenek az egyéni ingadozásoktól. A kapott átlagértékek azonban, bármennyire objektív is érvényességük, mégis többnyire szubjektumokra vonatkozó objektív állítások maradnak; egyszerűen arra vonatkoznak, hogy milyenek látják a szubjektumok magukat és a realitást. A társadalmi objektivitást, a viszonyok, intézmények, erők összességét amelyen belül az emberi cselekvések megvalósulnak, az empirikus módszerek, kérdőívek, interjúk – és ami kombinálásukkal és kiegészítésükkel csak kihozható – ignorálják, legjobb esetben is csak mellékkörülményként veszik figyelembe. Ez nemcsak az érdekelt megbízók bűne, akik tudatosan vagy öntudatlanul akadályozzák, hogy a viszonyokra fény derüljön, és akik Amerikában például már

a tömegkommunikáció csatornáit vizsgáló kutatási programok kiadásánál is ügyelnek arra, hogy csakis az uralkodó „commercial system”-en (kereskedelmi rendszer – *A ford.*) belüli reakciókat rögzítsék, s ne analizálják magát a rendszer struktúráját és implikációit. Az empirikus módszerek már maguk is arra törekednek, hogy a tárgy megismerésének jogforrásául a számos egyed többé-kevésbé szabványosított meginterjúvolását ismerjék el, az eleve elterjedt, és mint ilyen, preformált nézeteket. E nézetekben alkalmasint tükröződik az objektivitás is, minden bizonnyal azonban sokszorosan torzítottan és nem teljességében. Azzal az objektivitással összevetve azonban, amit a legfelületesebb pillantás is megmutat a dolgozók ténykedéséről foglalkozásuk végzése közben, a szubjektív vélemények, beállítottságok és magatartásmódok súlya mindenesetre másodlagos. Bármennyire pozitívisztikusak is az eljárásmódok, alapjuk ki-mondatlanul az a demokratikus választások játékszabályai-ból levezetett és túlságosan is aggálytalanul általánosított elképzelés, hogy az emberek tudattalan motívumainak és tudattartalmainak összessége, mely statisztikus egyetemességet alkot, minden további nélkül, jellege szerint a társadalmi folyamatok kulcsa. Tárgyiasultságuk ellenére, sőt, éppen ennek kedvéért, ezek a módszerek nem törnek át tárgyuk eltárgyiasítottságán, kivált a gazdasági objektivitás kényszerébe nem hatolnak be. Számukra látszólag minden vélemény egyenlőnek számít, és így olyan elemi különbségeket, mint a vélemények súlyának különbözősége a társadalmi hatalom szerint, csupán pótlólagos finomítások során, a reprezentatív csoportok kiválasztásával ragadnak meg. Az elsődleges másodlagossá lesz. Efféle eltolódások a módszeren belül azonban nem közömbösek a kutatott tárgy tekintetében. Az empirikus szociológia – minden, a vele egyidőben divatba jött filozófiai antropológiával szembeni ellenérzésé-

vel együtt – közös ezzel abban a szemléleti irányban, amennyiben, mintha most és itt máris az emberről lenne szó, ahelyett, hogy a mai, a társadalmasított embert eleve mint a társadalmi totalitás egy mozzanatát – sőt, annak jobbára csak tárgyát – határozná meg. A módszer tárgyhöz tapadottságának ama vele született törekvése, hogy tényállásokat rögzítsen, átkerül tárgyára, éppenséggel a vizsgált szubjektív tényállásokra, mintha ezek magánvaló dolgok, nem pedig sokkal inkább eldologiasodott tényállások lennének. A módszer azzal fenyeget, hogy mind tárgyát fetisizálja, mind maga is fétissé fajul. Nem véletlenül, és a szóban forgó tudományos eljárás logikájából következően teljes joggal vannak túlsúlyban a módszertani kérdések az empirikus társadalomkutatás vitáiban a tartalmiakkal szemben. A vizsgált tárgy méltóságának helyére kritériumként sokszor a módszerrel nyert adatok objektivitása lép, és az empirikus tudományüzemben a vizsgálati tárgyak kiválasztása, valamint a kutatási kezdeményezés, ha nem egyenest gyakorlati igazgatási kívánalmakhoz, annál inkább a rendelkezésre álló és esetleg továbbfejlesztendő eljárásokhoz igazodik, s nem a vizsgált dolog lényeges voltához. Innét oly sok empirikus tanulmány minden kétségen felül álló jelentéktelensége. Az operacionális vagy instrumentális definíció az empirikus technikában általánosan használatos eljárás: egy kategóriát, mint mondjuk a „konzervatizmus”-t, mintegy a felmérésen belüli kérdésekre adott válaszok bizonyos számértékei definiálnak. Ez szentesíti a módszer elsőbbségét a tárgy fölött, végeredményben pedig a tudományos ügyködés önkényét. Joggá lesz, hogy olyan kutatási berendezéssel vizsgáljunk egy tárgyat, mely a maga megfogalmazása szerint határoz arról, hogy mi a tárgy. Ez közönséges logikai kör. A tudományos derakasság gesztusa, amely mással, mint tiszta és világos fogalmakkal nem hajlandó dolgozni,

ürüggyé lesz, hogy az önelégült kutatásüzemet elébe toljuk a vizsgált dolognak. Az iskolázatlanok gögje elfeledteti a nagy filozófia ellenvetéseit a definiálgatás gyakorlatával szemben;¹ amit a filozófia a skolasztika csökevényeként bélyegzett meg, azt a reflektálatlan egyedi tudományok hurcolják tovább a tudományos egzakttság nevében.

Amint azután a kutatás csaknem elkerülhetetlenül, az instrumentálisan meghatározott fogalmakból akár csak a hagyományosan szokásosakra extrapolál, pontosan abban a tisztátlanságban válik vétkessé, amelyet a definícióval ki-
irtani akart.

3.

A természettudományos modell ezért nem vihető át a társadalomra a maga hamvasságában és minden korlátozottság nélkül. Nem pedig azért, amint ezt az ideológia akarja, Németországban pedig éppen az új technikákkal szembeni reakciós ellenállás racionalizálja, mert e módszerek, természeti tárgynak tekintvén az embert, megfosztanák méltóságától, amelynek le-
rombolni az emberiség szorgosan munkálkodik. Árt inkább az emberiségnek, amennyiben elfojtja uralmi igényét természeti lény voltára való emlékezete fölött, és örökíti ezáltal a vak természetiséget, az embert mintegy természethez kötöttségére intve. „A szociológia nem szellemtudomány.”² Minthogy a társadalom megmerevedése az embereket folytonosan egyre inkább tárgyakká alacsonyítja, és állapotukat „második természeté” teszi, oly módszerek, melyek éppen ezt rábizonyít-

¹ Vö. pl. Kant: *A tiszta ész kritikája*. Hegel: *A logika tudománya*. II. 525. l., valamint sok helyütt Nietzsche-nél is.

² *Szociológia és empirikus társadalomkutatás*. In: *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*. 4. köt.: *Exkurse*. Frankfurt am Main, 1956. 112. l.

ják, nem szentségtörések. A módszerek kötöttsége éppen a szabadságot szolgálja, minthogy néma tanúságot tesz az uralkodó rabszolgaletről. A Kinsey vizsgálatait* kiváltotta tomboló hörgés és kifinomult elhárító gesztusok a legerősebb érvek Kinsey mellett. Ahol az emberek a viszonyok nyomása alatt valóban „kételtűszerű reakciómódokig”³ süllyednek mintegy a tömegkommunikációs eszközök és egyéb parancsolgató barátok kényszerfogyasztójaként, a közvéleménykutatás, melyen a kilúgozott humanizmus felháborodik, jobban illik hozzájuk, mint valamely „megértő” szociológia: lévén a megértés szubsztrátumát, az összhangzó és értelmes emberi magatartást a szubjektumokban magukban is már pusztá reagálás helyettesíti. Egy atomisztikus és egyidejűleg klasszifikációs eszközökkel az általánoshoz emelkedő társadalomtudomány atomisztikus és ugyanakkor az igazgatás absztrakt klasszifikáló fogalmai szerint berendezett társadalom Medúza tükre. Ennek az *adaquatio rei atque cogitationis*nak** már csak önreflexióra van szüksége, hogy igazzá váljék. Joga kizárólag kritikai. Abban a pillanatban, amint a tudomány immanens értelmeként hiposztazáljuk azt az állapotot, melyet a kutatási módszerek jellemeznek és egyben kifejeznek, akarva-akaratlanul hozzájárulunk örökös-tételéhez. Az empirikus társadalomtudomány az epifenomént, azt, amit a világ csinált belőlünk, ennek utána tévesen a tárgynak magának veszi. Alkalmazásában rejlik egy előfeltétel, amely sem a módszer követelményeiből, sem a társadalmi állapotból, vagyis történelmileg, nem vezethető le. A dologhoz tapadó módszer posztulálja a vizsgált személyek

* Kinsey amerikai szociológus vizsgálatait az amerikai lakosság szexuális viselkedéséről. – *A szerk.*

³ M. Horkheimer–T. W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam, 1947. 50. l.

** A dolgok és a megismerés megfelelése. – *A szerk.*

eldologiasodott tudatát. Ha egy, a zenei ízlést tudakoló kérdőív választható lehetőségekként a „komoly” és „szórakoztató” kategóriákat adja meg, akkor – joggal – biztosra veszi, hogy a vizsgált közönség e kategóriák szerint hall, úgy, ahogy a rádiót bekapcsolván, oda se figyelve, automatikusan érzékeljük, vajon slágerműsort, állítólagos komoly zenét vagy egy vallási szertartás zenei aláfestését fogjuk-e. Mindaddig azonban, míg ugyancsak nem érintjük az ily jellegű reakcióformák társadalmi feltételeit is, a helyes adat félrevezető marad, azt szuggerálja, hogy a zenei tapasztalás kettéhasadása „komolyra” és „szórakoztatóra” eleve létező, szinte természeti. A társadalmilag releváns kérdés e kettéhasadásnál, annak magától értetődővé örökítésénél viszont éppen csak itt kezdődik, és szükségképpen magával vonja azt a kérdést is, vajon a zene a priori osztályozás szerinti érzékelése nem érinti-e a legérzékenyebben az érzékelt spontán tapasztalatát. Csak a tapasztalati reakcióformák genezisébe és a tapasztalás értelméhez fűződő viszonyukba való betekintés teszi lehetővé, hogy megfejtjük a regisztrált jelenséget. Az uralkodó empirikus szokás azonban elvetné, hogy rákérdézzünk a megjelenő műalkotás objektív értelmére, annak értelmét mint a hallgató tisztán szubjektív projekcióját intézné el, és a műalkotást pusztán „ingerré” minősíti le egy pszichológiai kísérleti berendezésben. Eleve elvágná ezzel annak a lehetőségét, hogy tematizáljuk a tömegek viszonyát a kulturális ipar által rájuk erőltetett javakhoz; számukra ezen javakat végtére a tömegreakció definiálná, holott a vita tárgyának kellene lennie a tömegreakció viszonyának a javakhoz. Túllépni az izolált tanulmányozáson ma viszont annál is sürgetőbb lenne, mert a lakosság előrehaladó kommunikációs megoldozásával tudatunk preformációja olyannyira nő, hogy már alig hagy rést, amely lehetővé tenné, hogy a preformációt minden további nélkül

tudatosan érzékeljük. Még egy olyan pozitivista szociológus is, mint Durkheim, aki a „megértés” elutasításában azonos úton jár a social research-csel, jó okkal vonja együvé a statisztikus törvényeket – melyeknek ő is teljesen átengedi magát – a *contrainte sociale* (társadalmi kényszer) kategóriájában a társadalmi kényszerítéssel,⁴ egyenesen bennük pillantva meg az általános társadalmi törvényszerűség kritériumát. A kortárs társadalomkutatás ezt a kapcsolatot tagadja, így azonban feláldozza általánosításainak a konkrét társadalmi struktúra-meghatározottságokhoz való kapcsolódását is. Mi eltekintünk ezektől a perspektíváktól, majd valamikor elvégzendő speciális vizsgálati feladatokként félretolva őket, a tudományos tükrözés a valóságban pusztán megkettőződés marad, a dologi eldologiasított appercepciója, és a megkettőzéssel egyenesen eltorzítja az objektumot, a közvetítettet közvetlenné varázsolja.

Mint korrekció az sem elégséges, ha – ahogyan ez már Durkheimet is foglalkoztatta – egyszerűen leíró jelleggel megkülönböztetünk egy „többszám-tartományt” és egy „egyszám-tartományt”. Hanem a két tartomány viszonyát kell közvetíteni, sőt, elméletileg okadatolni. A mennyiségi és a minőségi analízis ellentéte nem abszolút; nem az utolsó szó. Aki kvantifikál, mint tudjuk, mindig először is el kell tekintsen az elemek minőségi különbözőségétől; minden társadalmi egyes pedig magában hordozza az általános meghatározottságokat, amelyekre a kvantitatív univerzalizálások vonatkoznak. Ennek saját kategóriái mindenkor minőségiek. Olyan módszer, mely nem birkózik meg ezzel, és a minőségi analízist mint a többszám-tartomány lényegével összeegyeztethetlent elveti, erőszakot követ el azon,

⁴ Vö. Émile Durkheim: *Les règles de la méthode sociologique*. Párizs, 1950. 6. l. és kk.

amit kutatnia kell. A társadalom valami egy; ahová ma a nagy társadalmi erők még nem érnek el, ott is funkcionálisan függenek össze a „kifejletlen”, a racionalitás és az egységes társadalmasodás irányába növekedő területek. Az a szociológia, amely ezt nem veszi figyelembe, és beéri az eljárás-módok pluralizmusával, amit azután oly sovány és ki nem elégítő fogalmakkal igazol, mint a indukció és a dedukció,⁵ túlbuzgalmában, hogy megmondja mi van, támogatja azt, ami van. Szó szerinti értelemben véve lesz ideológia, szükségyszerű látszat. Látszat, mert a módszerek sokfélesége nem ér fel a tárgy egységéhez, és azt elrejtí úgynevezett tényezők mögött, amelyekké a kezelhetőség kedvéért szétbontja; szükségyszerűen, mivel a tárgy, a társadalom mitől sem irtózik annyira, mint hogy néven nevezzék, és ezért akaratlanul csak olyan ismereteket támogat és tűr, amelyek róla lesiklanak. Az indukció és dedukció fogalompárja a dialektika szcientista pótléka. Ahogy azonban egy érvényes társadalom-elméletnek anyaggal kell telítődnie, a feldolgozandó ténynek is az őt megragadó folyamat révén már magának is átlátszónak kell lennie a társadalmi egész vonatkozásában. Ha ehelyett a módszer a tényeket factum brutummá változtatja, utólag sem lehet fényt belelehelni. A formális szociológia és a vak ténykutatás merev szembeállításában és egymással való kiegészítésében elsorvad az általános és különös viszonya, az, ami a társadalom életét jelenti, és ami ezért a szociológia egyetlen emberhez méltó tárgya. Ha azonban a szétválasztottat utólag adjuk össze, a módszer fokozatosága révén a tárgyi viszony fejtetőn állva marad. Nem véletlen a buzgalom, hogy nyomban újra kvantifikáljanak

⁵ Vö. Erich Reigrotzki: *Soziale Verflechtungen in der Bundesrepublik*. Tübingen, 1956. 4. l.

kvalitatív eredményeket. A tudomány szeretné egyhangú rendszerével kiirtani az általános és különös feszültségét, amelynek éppen ez a sokhangúság az egysége.

4.

E sokhangúság az oka, hogy a szociológia tárgya, a társadalom és annak jelenségei nem olyan homogénok, mint az úgynevezett klasszikus természettudományok. A szociológiában nem lehet társadalmi tényállások parciális megfigyeléseiből ugyanolyan mértékben előrelépni azok – akárcsak korlátozott – általános érvényéhez, mint ahogyan megszoktuk, hogy egy darab ólom sajátságainak megfigyeléséből minden ólomra következtessünk. A társadalomtudományi törvények általánossága egyáltalán nem a fogalmi terjedelme, amelybe az egyedi részek törésmentesen illeszkednek, hanem mindig és lényegében az általános és különös viszonyára vonatkozik, annak történelmi konkretizálódásában. Ez egyaránt bizonyítja mind negatíve a társadalmi állapot inhomogenitását, az egész addigi történelem „anarchiáját”, mind pozitíve a spontaneitás mozzanatát, ami nem szorítható be a nagy számok törvényébe. Nem átszellemíti az ember világát az, aki elkülöníti a matematikai természettudományok – legalábbis a makrotartomány – tárgyainak relatív szabályosságától és állandóságától. Sarkalatos a társadalom antagónisztikus jellege, a pusztá univerzalizálás pedig ezt elbűvészkedi. Inkább a homogenitás megléte, nem pedig hiánya szorul magyarázatra, amennyiben az a nagy számok törvényének veti alá az emberi magatartást. E törvény alkalmazhatósága ellentmond a principium individuationisnak, annak a mindennek ellenére nem egyszerűen átugorható ténynek, hogy az emberek nem pusztán nembeli lények.

Magatartásmódjukat eszük közvetíti. Ez tartalmazza ugyan az általános egy mozzanatát, mely azután nagyon is könnyen visszatérhet statisztikus általánosságba; ugyanakkor azonban minden külön egyed érdekeltségei szerint specifikált is, mely érdekek a polgári társadalomban széttartóak, és minden uniformizáltság mellett is, tendenciaszerűen, egymással ellentétesek. Az individuumban társadalmi kényszerrel reprodukált irracionalitásról ekkor még nem is beszéltünk. Csak egy individualista társadalom elvének egysége hozza az individuumok szétszórt értékeit „véleményük” egységes formulájára. A ma elterjedt szólam, a társadalmi atom, számot ad ugyan az egyén tehetetlenségéről a totalitással szemben, mindamellelt – ellentétben az atom természettudományi fogalmával – mégis metafora marad. A legkisebb társadalmi egységek, az individuumok egyenlő voltát még a képernyőn sem állítják komolyan azzal a szigorral, ahogyan az a fizikai-kémiai anyagra áll. Az empirikus társadalomkutatás azonban úgy jár el, mintha szó szerint venné ezt a társadalmi atom ötletet. Az, hogy ezzel jut valamire, mond némi bírálót a társadalomról. A statisztikai elemeket minőségeiktől megfosztó általános törvényszerűség azt tanúsítja, hogy az általános és a különös nem békélt meg egymással, hogy az individuum éppenséggel az individualista társadalomban van vakon alávetve az általánosnak, maga van minőségétől megfosztva. A társadalmi „karaktermaszkok” kifejezése egyszer már rámutatott erre, bár a jelenlegi empirizmus erről megfeledkezett. A társadalmi reagálásmódok közös volta a társadalmi nyomás lényegét mutatja meg. Az empirikus társadalomkutatás a maga többszám-tartomány koncepciójában csak azért képes oly szuverénul túltenni magát az individualizáción, mert ez mindmáig ideologikus maradt, mert az ember ma még nem individuum. Egy felszabadult társadalomban, az, ami ma negatív – s statisztika – pozitívvá

lenne, igazgatástudománnyá, ám valóban tárgyak, nevezetesen fogyasztási javak igazgatásáé, nem embereké. E végeztesen a társadalmi struktúrában megalapozott volta ellenére az empirikus társadalomkutatás még képes lehetne annyiban felnőni az önkritikához, hogy sikerrel véghezvitt általánosításait ne minden további nélkül tárgyának, a standardizált világnak tulajdonítsa, hanem mindig a módszernek is, mely már az egyénekhez intézett kérdés általánossága vagy a kérdések korlátozott kiválasztása – a „cafeteria” – révén azt, amire kérdez, például a vizsgálandó véleményt, eleve olyaná alakítja, hogy atomok lesznek.

5.

Az a felismerés, hogy a szociológia tudományok inhomogén szövődéke, hogy kategoriális, nem tisztán fokozati és tetszőlegesen áthidalható divergencia van oly diszciplínák között, mint a társadalomelmélet, az objektív társadalmi viszonyok és intézmények analízise, valamint a szubjektív irányultságú, szorosabb értelemben vett társadalomkutatás, nem úgy értendő, hogy bele kelljen törődnünk e diszciplínák steril szétválasztásába. A tudományok egységének formai követelménye ugyan nem respektálható, mivel maga is a kényszerű munkamegosztás jegyét hordozza, és nem lehet úgy felhasználni, mintha segítségével a priori megpillanthatók volnának azok a közkedvelt Egészek, melyek társadalmi létezése amúgy is kétséges. A tartalmi, a megismerési cél megkövetelte módon, kritikusan összekapcsoljuk a széttartó szociológiai módszereket. Tekintettel a társadalmi elméletképzés jellegzetes összefonódottságára partikuláris társadalmi érdekekkel, egy olyan korrekció, amilyent a research-módszerek kínálnak, épp annyira üdvös, amennyire ezek

„adminisztratív” jellegük szerint amúgy is a maguk részéről összefonódnak partikuláris érdekeltségekkel. Szigorú felmérésekkel társadalmi elméletek számtalan nyomós állítását lehet ellenőrizni és megcáfolni – igazolásul elég Max Scheler munkáit említenünk az alsóbb néposztályok tipikus tudatformáiról.⁶ És fordítva, a social research szintén rá van utalva az elmélettel való konfrontációra és objektív társadalmi képződmények ismeretére, hacsak nem akar irrelevanciába veszni vagy apologetikus jelszavaknak – mint például az időről időre népszerűvé váló családról szólóknak – kedvében járni. Az elszigetelt social research hamissá válik, amint a totalitás – mivel az módszerei kezéből elvileg kisiklik – rejtett metafizikai előítéletként kiirtani szeretné. A tudományt ezután majd felesketik a póre jelenségekre. Ha illúzióknak nevezzük a tárgyra vonatkozó kérdést, és a tabu alá helyezzük mint módszertanilag teljesíthetetlen, akkor a priori megóvjuk a megismeréstől azokat a lényegi összefüggéseket, amelyek a társadalomban döntöek. Főlösképpen kérdés, hogy e lényegi összefüggések „valódiak”-e vagy pusztán fogalmi képződmények. Senkinek sem kell az idealizmus vádjától tartania, aki a fogalmat is hozzászámítja a társadalmi realitáshoz. S nemcsak a megismerő szubjektum konstitutív fogalmiságát és a dologban magában működőt: Hegel még a minden létező fogalmi közvetítettségéről szóló tanában is valóban létező dolgot vett célba. Az a törvény, amelyből az emberiség végzetes sorsa gombolyodik, a csere törvénye. Ez azonban újfent nem pusztán közvetlenség, hanem fogalmi; a csereaktus implikálja az egymásra cserélendő javak redukcióját közös egyenértékükre, valami elvontra; semmi-

⁶ Vö. *Ideologie und Handeln*. In: *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, 10. köt. 2. kiad. 41. I. *Sociologica* II. *Reden und Vorträge*. (Szerk.: Max Horkheimer és Theodor W. Adorno.) Frankfurt am Main, 1967.

képp nem hagyományos értelemben vett anyagira. E közvetítő fogalmiság azonban nem egy átlagelvárás általános megfogalmazása, nem egy rendbe rakó tudomány rövidítő hozzatétele, hanem engedelmeskedik ennek a társadalomnak mint olyannak, és ez szolgáltatja az összes társadalmilag lényeges történés objektíve érvényes, mind a neki alávetett egyes emberek, mind a kutató tudatától független modelljét. Szemben a testet öltő realitással és minden kézzel fogható adattal ezt a fogalmi lényegyet akát látszatnak is nevezhetjük, mivel az egyenértékek cseréjénél rendjén is mennek a dolgok, meg nem is mennek rendjén, – s mégsem látszat ez, amivé a szervező tudomány szublimálta a valóságot, hanem immanens. Társadalmi törvények nem valóságos voltáról beszélni is csak kritikailag jogos – az áru fétisjellegét tekintve. A csereérték, a használati értékkel szemben valami tisztán gondolati, uralkodik az emberi szükséglet fölött és helyében; a látszat a valóság fölött. Ennyiben a társadalom maga a mítosz, és felvilágosodása ma sürgetőbb, mint valaha. Ugyanakkor ez a látszat a mindenekfölötti valóság, a ráolvasás, varázsmondás, amellyel a világot megátkozták. Kritikájának a pozitivista tudományhoz semmi köze, amely szerint az objektív csereérték nem számíthat valósnak, bizonyítsa bár szakadatlanul érvényét maga a valóság. Ha az empirikus szociológia arra hivatkozik, hogy a törvény nem valami reálisan előtalálható, akaratlanul kimond valamit a társadalmi látszatról a tárgyban, amit tévesen a módszernek varr a nyakába. A szcientista beállítottság színlelt idealizmusellenessége azután éppen az ideológia fennmaradásának válik hasznára. Megközelíthetetlennek kell lennie a tudomány számára, hiszen éppen nem faktum, közben azonban semmi sem akkora hatalom, mint ez a közvetítés, mely az emberek szemében magáért való létnek hiteti el a másért való létet, és megakadályozza az embereket, hogy tudato-

sítsák a feltételeket, melyek között élnek. Amint a szociológia elzárkózik ennek felismerése elől, amint beéri annyival, hogy regisztrálja és elrendezze azt, amit ténynek nevez, és az ebből lepárolt szabályszerűségeket összetéveszti az e tényeket igazgató és lefolyásukat megszabó törvénnyel, máris, ne legyen bár arról sejtelme se, elkötelezte magát az apológiának. A társadalomtudományokban azért nem lehet ugyanúgy a résztől haladni előre az egész felé, mint a természettudományban, mivel azt az egészet egy, a tetszőleges elemi egységek jegyeinek közösségétől logikai terjedelme szerint tökéletesen különböző „fogalmi” konstituálja, mely mindamellettt éppen közvetített fogalmi lényege következtében miben sem közös a szükségképpen mindig közvetlenként képzelt „egészekkel” és alakzatokkal; a társadalom inkább rendszerű, mint szervezethet hasonló. Az elméletlen, pusztá hipotézisekkel gazdálkodó empirikus kutatás bezárja szemét tulajdonképpen tárgyával, a társadalommal mint rendszerrel szemben, mivel e tárgy nem esik egybe az összes részek foglalásával, nem szubszumciója részeinek, és együttlevőiből még csak nem is úgy illeszkedik össze, mint egy földrajzi térkép „országból és lakosságból”. A társadalmat semmilyen társadalmi atlasz nem reprezentálja – sem szó szerinti, sem átvitt értelemben. A társadalom nem tevődik össze egyszerűen tagjai közvetlen életéből és az erre vonatkozó szubjektív és objektív tényekből. Ezért melléfog az a kutatás, mely kimerül ilyen közvetítetlen adottságok vizsgálatában. A módszer minden tárgyi mivolta mellett, és éppen a tárgyi könnyűszerrel megállapítható bálványa folytán, eleven, szinte szomszédi látszatot teremt, melynek éppenséggel feloldása a társadalmi megismerés nem utolsó feladatai közé tartozna, ha nem volna már rég megoldva. Ma azonban ezt a felismerést elfelejtik. A létezést dicsőítő metafizika és a szűk agyú eseteleírás ebben egyaránt vétkes. Egyébiránt per-

sze az empirikus szociológia messzemenően nem tesz eleget még saját, a hipotézisek szükségességéről tett engedményeinek sem. Miután vonakodva és általánosan elismerik ezt a szükségletet, külön-külön mindegyikük bizalmatlan, mondván, hogy ezek „bias”-szá (elfogultság), az elfogulatlan kutatást korlátozóvá válhatnak⁷. Ennek alapja az igazság valamiféle „maradékelmélete” az az elképzelés, miszerint igazság az, ami állítólag tisztán szubjektív hozzátétek mint egyfajta önköltség levonása után marad. Georg Simmel és Freud óta a pszichológia számára evidens az a felismerés, miszerint ha egy tárgy, mint a társadalom is, lényegét tekintve szubjektíven közvetítődik, akkor megismerésének érvénye a megismerendő szubjektív részesedésének mértékével nő, nem pedig csökken; ezt a belátást azonban a társadalomtudományokban még nem emésztették meg. Csak közönséges józan eszünket a felelős kutatói póz kedvéért szabadságolva fogjuk üdvösségünket a lehetőleg hipotézismentes eljárásban keresni. Az empirikus kutatásnak gyökeresen meg kellene szabadulnia attól a babonától, hogy a kutatás tabula rasa módján kell kezdődjék, és majd e tiszta lapra rávezetődnek az előfeltétel nélkül felbukkanó adatok; eközben persze fel kellene idézzen magában réges-rég megvívott ismeretelméleti vitákat, amelyekről a kapkodva lélegző tudat a munka sürgető követelményeire való hivatkozással túlságosan is szívesen megfélekedezik. A szekptikus tudománynak kijár a kétség saját aszketikus ideáljait illetően. Alantas és a gondolkodás tilalmát célozza az oly kedvtelve idézett tétel, hogy a kutatónak tízsázaléknyi ihletre és kilencvenszázaléknyi verítékre van szüksége. A tudós áldozatos munkája már régóta többnyire abban állott, hogy silány fizetség ellenében lemondjon nem létező

⁷ Vö. pl. René König: *Beobachtung und Experiment in der Sozialforschung*. In: *Praktische Sozialforschung*. II. 27. l.

gondolatairól. Ma, amikor a tudós örökébe a jobban fizetett irodafőnök lép, a szellem szükségességét nemcsak azok eredményeként ünneplik, akik hiúságtól menten és jól alkalmazkodva beilleszkednek a teambe (csapatba), hanem ezenfelül még intézményesítik is kutatási folyamatok beállítással, melyek az egyéni spontaneitást másképp, mint súrlódási együttthatóként alig ismerik. De alantas ennek ellentéte is: fenséges ihlet és csodás kutatómunka mint olyan. A gondolatok nem leszálnak, hanem kikristályosodnak hosszan tartó földmélyi folyamatokban, még akkor is, mikor hirtelen bukkannak elő. Annak meredélye, amit a research-technikusok leereszkedően intuíciónak neveznek, az eleven tapasztalat áttörését jelöli a communis opinio (mindennapi vélemény) megmerevedett kérgén; a tág lélegzet, ami ahhoz szükséges, hogy ellentmondjunk, semmiképp nem a kegyelem pillanatainak kiváltsága, ami a kordába szorítatlan gondolkodásnak megengedi ama érintkezést a lényeggel, melyet a közbeiktató, felduzzasztott apparátus gyakran kivédhetetlenül szabotál. És megfordítva: a tudományos szorgalom mindig egyben fogalmi munka és erőráfordítás is, ellentéte annak a mechanikus, konokul öntudatlan eljárásnak, amivel azonosítják. A tudománynak azt kellene jelentenie, hogy tudatára ébredünk igazságának és nem igazságának annak, ami a szemlélt jelenség magától lenni akar. Nem megismerés, amely a benne rejlő igaz és hamis közötti megkülönböztetés révén nem kritikai is egyben. Csak olyan szociológia válna önmagává, mely mozgásba hozná szervezetének megkövesedett antitéziseit.

A diszciplínák kategoriális különbségét igazolja, hogy az, ami tulajdonképpen a leglényegesebb volna, a centrális elméleti kérdésfeltevések összekötése empirikus felmérésekkel, elszigetelt kezdeményezések ellenére mindmáig nem sikerült. A legszerényebb és egyben értelemszerűen immanens, az „objektivitás” játékszabályai szerinti, az empirikus kutatás számára legplauzibilisabb követelmény lenne, hogy saját, emberek és embercsoportok szubjektív tudatára és tudattalanjára irányuló állításainkat konfrontáljuk létük objektív adottságaival. Ami a társadalomkutatás szemében pusztán mellékesnek, tiszta „background study”-nak (háttérkutatás) tűnik, lényegében annak a feltételét jelenti, hogy egyáltalán elérjen valami lényegbevágót. Ezen adottságok közül előbb elkerülhetetlenül majd azt emeli ki, ami a vizsgáltak szubjektív vélekedésével, érzésével és magatartásával függ össze, bár éppen ezek az összefüggések annyira feszítettek, hogy tulajdonképpen egy ilyen konfrontáció egyáltalán nem érheti be egyedi intézmények ismeretével, hanem újfent a társadalom szerkezetére kellene visszavonakoztatnia: a kategoriális nehézség nem tűnik el bizonyos vélemények és bizonyos feltételek összevetésével. Még e megterhelő fenn tartások mellett is azonban a közvélemény-kutatási eredmények súlya nőni fog, amint annak reális voltán lesznek lemérhetők, amire vonatkoznak. Az ekkor előtűnő különbség a társadalmi objektivitás és ennek bármennyire is általánosan kiterjedt tudata között jelölne ki áttörési helyet az empirikus társadalomkutatás számára a társadalom megismeréséhez: az ideológiának, az ideológia genezisének és funkciójának megismerését. Alkalmassint ez lenne az empirikus társadalomkutatás voltaképpeni, bár biztosan nem egyedüli célja. Elszigetelten azonban nincs súlya, a társadalmi meg-

ismerésben a piaci törvények, melyek rendszerében reflexió nélkül időzik, még csak a homlokzatot jelentik. Ha egy körkérdés statisztikailag meggyőző bizonyítékokat hozna is fel, hogy a munkások nem tartják már munkásnak magukat, és tagadják, hogy valami olyan, mint proletariátus még egyáltalán létezik, még semmiképpen nem lenne bebizonyítva a proletariátus nem létezése. Sokkal inkább az kellene következzen, hogy összevetjük ezeket a szubjektív adatokat objektívekkel, olyanokkal, mint a megkérdezettek helye a termelési folyamatban, társadalmi hatalmuk vagy tehetetlenségük, azaz, hogy rendelkeznek vagy nem rendelkeznek a termelés eszközeivel. Ettől persze a szubjektumokról tett empirikus megállapítások nagyon is megtartják jelentőségüket. Nem csupán ideológiai értelemben kérdenénk, hogy miként jönnek létre olyan tudattartalmak, hanem úgy is, hogy létezésükkel nem változott-e meg valami lényegbevágó a társadalmi objektivitásban. Csak tébolyult dogma hanyagolhatja el az emberek mivoltát és öntudatát, ahogyan az termelődik és újratermelődik. Ez is a társadalmi totalitás mozzanata, akár a fennálló igenelésének elemeként, akár valami más lehetőségként. Nemcsak az elmélet, hanem annak hiánya is anyagi erővé válik, amint behatol a tömegekbe. Az empirikus társadalomkutatás nemcsak annyiban gyakorol korrigáló hatást, hogy gátol vak agyszüleményeket, hanem a jelenség és lényeg viszonyában is. Amennyire a társadalomelmélet kritikailag viszonylagossá tette a jelenség megismerési értékét, úgy fordítva, az empirikus társadalomkutatás megóvta a mitologizálódástól a lényegi törvény fogalmát. A jelenség nem pusztán látszat, mindig a lényegé is. Változásai nem közömbösek a lényegre. Ha már tényleg senki sem tudja, hogy ő munkás, az érinti a munkás fogalmának belső összetételét, még ha annak objektív meghatározottsága a termelőeszközöktől való elválasztottság révén változatlanul érvényes.

Az empirikus társadalomkutatás éppen ezért nem térhet ki azelől, hogy minden általa vizsgált adottság, a szubjektívek nem kevésbé, mint az objektívek, társadalmilag közvetített. Az adott, a tény, melyre módszerei szerint mint értelmében végső re talál, maga nem végső, hanem feltételes függő. Ennélfogva nem szabad ismereti alapját – a tények adott voltát, melyekért módszereivel fáradozik – a valós alappal összecszerénie; a tények magáért való létével, közvetlenségükkel, egyenesen fundamentális jellegükkel. Annyiban védekezhet ezen összecszerelés ellen, hogy módszereinek finomításával föloldhatja az adatok közvetlenségét. Ezért jelentős a motivációanalízis, holott megmarad a szubjektív raegálás varázskörén belül. Persze aligha támaszkodhat direkt kérdésekre valaha is, a korrelációk ugyan rámutatnak a funkcionális összefüggésekre, a kauzális függőségeket illetően azonban nem tisztáznak semmit. Az empirikus társadalomkutatás esélye, hogy túljuthasson a homlokzati tények pusztá megállapításán és feldolgozásán, ezért elvileg az indirekt módszerek fejlődésében van. Önkritikus fejlődésének ismeretproblémája marad, hogy a megállapított tények a felszínük alatt elterülő társadalmi viszonyokat nemcsak hogy nem hűen tükrözik, hanem egyben azt a fátylat is alkotják, amelybe azok – mégpedig szükségszerűen – leplezik magukat. Így annak eredményeit, amit nem hiába nevezünk „közvéleménykutatásnak”, joggal illeti Hegel megfogalmazása a *Jogfilozófiából* éppenséggel a közvéleményről: egyaránt rászolgált arra, hogy megvessük és hogy tiszteljük.⁸ Tiszteljük, mivel az ideológiák, a szükségszerű hamis tudat szintén a társadalmi valósághoz tartoznak; ezt is ismernie kell annak, aki

⁸ Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Bp., 1971. 339. l.

azt megismerni akarja. Megvetjük azonban: igazságigényét kétségbe vonjuk. Az empirikus társadalomkutatás maga válik ideológiává, amint abszolútként tételezi a közvéleményt. Idevezet egy reflektálatlan nominalista igazságfogalom, amely a mindenki véleményét (*volonté de tous*) egyenesen igazságként csempészi be, mondván: nem lévén más kimutatható. Ez a tendencia különösképp az amerikai empirikus társadalomkutatást jellemzi. Azonban nem egy általános akarat (*volonté générale*) mint a magánvaló igazság pusztá állítását kell dogmatikusan szembeállítanunk vele mintegy posztulált „értékek” formájában. Ezt az eljárást változatlanul ugyanaz az önkény terhelné, mint az elterjedt vélemény beiktatását objektív érvénnyé; Robespierre óta a történelemben a *volonté générale* dekrétummal történő leszögezése, ha lehet, még több balsorsot hozott, mint a mindenki véleményének (*volonté de tous*) gondolat nélküli elfogadása. E vészterhes alternatívából egyedül az immanens analízis vezethet ki, a nézet harmonikus vagy harmónia nélküli voltának elemzése önmagában és a tárgyhoz való viszonyában, nem pedig az, hogy valami objektív érvényűt elvont antitetikusan szembeállítunk a véleménnyel. Nem platóni gőggel elvetni kell a véleményt, hanem valótlanságát kell az igazságból kivetni: le kell vezetni az őt hordozó társadalmi viszonyokból, végezve tül saját valótlanságából. Másfelől azonban az átlagvélemény nem az igazság, hanem csak a társadalmilag átlagos látszat számára közelítő érték. Az részesedik benne, ami a maga *ens realissimumaként* (legvalóságosabb lény) lebeg a reflektálatlan társadalomkutatás szeme előtt: a megkérdoztetek, a szubjektumok. Mivoltuk, szubjektum voltuk az objektivitás függvénye, mechanizmusoké, melyeknek engedelmeskednek, és amelyek fogalmait alkotják. Ez azonban csak azáltal határozható meg, hogy a tényekben magukban ráésszmelünk a rajtuk túlvezető tendenciára. Ez a filozófia

feladata az empirikus társadalomkutatásban. Ha elvétjük vagy elnyomjuk, és csak a tényeket reprodukáljuk, akkor az ilyen reprodukció egyben pusztá tényekideológiává hamisítása.

Karl R. Popper

A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK LOGIKÁJA*

A társadalomtudományok logikájával foglalkozó referátumomban két tételből szeretnék kiindulni, melyek tudásunk és nem tudásunk ellentmondását fejezik ki.

Első tétel: Sok mindent tudunk – mégpedig nemcsak kétséges intellektuális érdekességű részleteket, hanem olyan dolgokat is, amelyeknek nemcsak rendkívül nagy gyakorlati jelentősége van, hanem mély elméleti betekintést és világunk bámulatos mértékű megértését is képesek közvetíteni.

Második tétel: Nem tudásunk határtalan és kijózanító. Hiszen éppen a természettudományok lenyűgöző mérvű haladása (első tétellem éppen arra utal) tárja újra meg újra szemünk elé nem tudásunkat, mégpedig magának a természettudománynak a területén. Ezzel azonban a nem tudás szókratészi fogalma egészen új jelentést is nyer. Minden előre tett lépésünkkel, minden megoldott problémával nemcsak újabb megoldatlan problémákat fedezünk föl, hanem felfedezzük azt is, hogy ahol azt hittük, szilárd talajon állunk, valóban minden bizonytalan és ingadozik.

E két, tudásunkról és nem tudásunkról szóló tétel persze csak látszatra áll ellentmondásban egymással. E látszólagos

* Der Positivismusstreit 103–125. l.

ellentmondás lényegében abból adódik, hogy a „tudás” szót az első tételben némileg más értelemben alkalmaztuk, mint a másodikban. Azonban mindkét jelentés fontos, és mindkét tétel is fontos, olyannyira, hogy ezt meg is szeretném fogalmazni a következő, harmadik tételben.

Harmadik tétel: Minden ismeretelmélet alapvetően fontos feladata, sőt, alkalmasint egyenesen döntő próbaköve, hogy számot tudjon adni mindkét előző tételről, és feltárja annak egymásra vonatkozását, hogy bámulatra méltó és egyre növekvő mértékben tudunk, és ugyanakkor egyre növekszik az a belátásunk is, hogy tulajdonképpen semmit sem tudunk.

Kissé utánagondolva tulajdonképpen szinte magától értetődő, hogy az ismeret logikájának a tudás és nem tudás feszültségéhez kell kapcsolódnia. E belátásnak egyik fontos következményét fogalmaztam meg negyedik tételemben; mielőtt azonban ezt kifejezném, szeretnék a sok, még következő tétel mentségére mondani valamit. Mentségemre szóljon: felkínálták nekem a lehetőséget, hogy e referátumot tézisekben összefoglalva tartsam meg (ezzel egyben vitapartnereimnek is megkönnyítve kritikai antitéziseik éles kifejtését). Igen hasznosak találtam ezt a kezdeményezést, jöllehet e forma talán a dogmatikusság benyomását keltheti. Negyedik tételem ezek után a következő.

Negyedik tétel: Amennyiben egyáltalán lehet szó arról, hogy a tudomány, illetve a megismerés kezdődik valahol, úgy érvényes a következő: a megismerés nem észleletekkel vagy megfigyelésekkel, vagy adatok, illetve tények összegyűjtésével kezdődik, hanem a *problémákkal*. Nem létezik tudás probléma nélkül – de probléma sincs tudás nélkül. Vagyis a megismerés a tudás és a nem tudás közötti feszültséggel kezdődik: nincs probléma tudás nélkül – nincs probléma nem tudás nélkül. Minden probléma ugyanis annak felfedezése révén keletkezik, hogy valami nincs rendben vélt tu-

dásunkban, vagy hogy – logikailag tekintve – belső ellentmondást fedezünk fel vélt tudásunk és a tények között, vagy talán kissé még szabatosabban kifejezve: látszólagos ellentmondást fedezünk fel vélt tudásunk és a vélelmezett tények között.

Első két tételemmel szemben, melyek elvonásukkal azt a benyomást kelthetik, hogy talán kissé távol estek témámtól, a társadalomtudományok logikájától, e negyedik tételről szeretném azt állítani, hogy e tétellel egyenesen témánk centrumába kerültünk. Ez a következőképpen fogalmazható meg ötödik tételemben.

Ötödik tétel: Mint minden más tudomány, a társadalomtudomány is pontosan aszerint sikeres vagy sikertelen, érdekes vagy lapos, termékeny vagy terméketlen, hogy mennyire jelentősek és érdekesek a problémák, amelyeket tárgyal, és természetesen azzal arányosan is, hogy mennyire becsülétesen, mekkora egyenességgel és egyszerűséggel ragadja meg e problémákat. Ennek kapcsán egyáltalán nem kell hogy mindig elméleti problémákról legyen szó. Komoly gyakorlati problémák, mint a szegénység, az analfabetizmus, a politikai elnyomás vagy jogbizonytalanság, fontos kiindulópontjai voltak a társadalomtudományi kutatásoknak. E gyakorlati problémák azonban elvezettek oda, hogy utánagondoljunk, teoretizáljunk, és így elméleti problémákat szültek. Kivétel nélkül minden esetben a probléma jellege és minősége az, ami – természetesen a javasolt megoldás bátorságával és sajtóságaival összefüggésben – a tudományos teljesítmény értékét, illetve értéktelenségét meghatározza.

A kiindulópont tehát mindig a probléma; a megfigyelés pedig csak akkor válik egyfajta kiindulóponttá, ha egy problémát feltár; vagy más szavakkal, ha meglep bennünket, ha felhívja figyelmünket arra, hogy tudásunkban – elvárásainkban és elméleteinkben – valami nincs rendjén. Megfigyelé-

sek tehát csak akkor vezetnek problémákhoz, ha bizonyos tudatos vagy öntudatlan elvárásainknak ellentmondanak. Ami pedig ekkor a tudományos munka kiindulópontjává válik, nem annyira a megfigyelés mint olyan, hanem a megfigyelés a maga sajátos jelentésében – vagyis éppen a problémateremtő megfigyelés.

Ezzel eljutottam odáig, hogy hatodik tételként megfogalmazhatom *főtételemet*.

Hatodik tétel (főtétel):

a) A társadalomtudományok módszere, miként a természettudományoké is, abban áll, hogy megoldásokat próbál ki problémáira – problémáira, melyekből kiindul.

Megoldásokat javaslunk, és kritikának vetjük alá azokat. Ha egy megoldáskísérlet nem hozzáférhető a tárgyi kritika számára, úgy éppen ennek okán tudománytalanként kikapcsolható, ha talán csak átmenetileg is.

b) Ha a megoldáskísérlet a tárgyi kritika számára hozzáférhető, megkísérljük cáfolni, mivel a kritika a cáfolat kísérlétét jelenti

c) Ha kritikánk megcáfolja a megoldáskísérleteket, új kísérlettel próbálkozunk.

d) Ha viszont kiállja a kritikát, átmenetileg elfogadjuk, mégpedig mindenekelőtt abban az értelemben, hogy méltónak tartjuk a további kritikára és megvitatásra.

e) A tudomány módszertana tehát a lehető legélesebb kritikával ellenőrzött tentatív megoldáskísérlet (illetve ötlet). Ez a kísérlet és tévedés (trial and error) módszertanának kritikai továbbfejlesztése.

f) A tudomány úgynevezett objektivitása a kritikai módszer objektivitásában áll: vagyis mindenekelőtt abban, hogy egyetlen elmélet sem kaphat mentséget a kritika alól, továbbá

abban is, hogy a kritika logikai segédeszközei – a logikai ellentmondás kategóriái – objektívek.

A főtételemben rejlő alapgondolatot talán a következőképpen is össze lehetne foglalni.

Hetedik tétel: A tudás és nem tudás feszültsége problémákhoz, valamint megoldáskísérletekhez vezet. A feszültség maga azonban soha nem haladható meg. Az derül ki ugyanis, hogy tudásunk mindig csak átmeneti és kísérletszerű megoldási javaslatokból áll, és így elvileg mindig tartalmazza azt a lehetőséget is, hogy tévesnek, azaz nem tudásnak bizonyul. Tudásunk igazolásának egyedüli formája pedig újra csak időleges: ez a kritika, vagy pontosabban véve az, hogy megoldási kísérleteink *mindeddig* legéleselméjűbb kritikánkat is is kiállani látszanak.

Ennél messzebb menő pozitív igazolás nem létezik. Különnösen lehetetlen, hogy megoldáskísérleteink valószínűség-számítási értelemben véve valószínűeknek bizonyuljanak.

Ezt az álláspontot talál *kriticistának* nevezhetnénk.

Hogy kissé megvilágítsam fő tételtem tartalmát és jelentőségét a szociológia vonatkozásában, célszerű lesz e tételt szembeállítani egy széleskörűen elterjedt és gyakran egészen öntudatlanul abszorbeálódott módszertan bizonyos tételeivel.

Itt van például mindjárt a gyakran elvétett és félreértett módszertani naturalizmus vagy szcientizmus, mely azt követeli, hogy mérésekkel és megfigyelésekkel kellene kezdenünk, azaz például statisztikai felmérésekkel; majd induk­tíve lépünk előre az általánosításokhoz és elméletképzéshez. Így jutunk a tudományos objektivitás ideáljához, már amennyire az a társadalomtudományokban egyáltalán lehetséges. De mindeközben legyünk tisztában azzal, hogy az objektivitás a társadalomtudományokban sokkal nehezebben érhető el (amennyiben egyáltalán elérhető), mint a természet-

tudományokban; az objektivitás ugyanis az értékmentességgel egyenlő, és a társadalomtudós csak a legritkább esetben képes olyannyira emancipálni magát társadalmi rétegének értékeitől, hogy akár csak bizonyos mértékben is eljuthasson az értékmentességhez és objektivitáshoz.

Véleményem szerint mindegyik tétel, amelyet itt ennek az elhibázott naturalizmusnak tulajdonítottam, alapvetően hibás, és a természettudományos módszertan félreértésében gyökerezik, voltaképp egyenesen egy mítoszban: a természettudományos objektivitás jellegéről és a természettudományos módszer induktív jellegéről alkotott, sajnos, nagyon is elterjedt és befolyásos mítoszban. A rendelkezésemre álló drága idő egy részét ezen elhibázott naturalizmus kritikájára szándékozom felhasználni.

Mert még ha igaz is, hogy a társadalomtudósok nagy része elutasítóan áll szemben ezen elhibázott naturalizmus egyik vagy másik részletével, a társadalomtudományokban, leszámítva a nemzetgazdaságtant, e naturalizmus nagyjában és egészében fölülkerekedett legalábbis az angolszász országokban. Győzelmének tüneteit nyolcadik tételemben fogalmazom meg.

Nyolcadik tétel: Míg még a második világháború előtt is a szociológia fogalma egy általános elméleti társadalomtudománynak felelt meg – amely mintegy az elméleti fizikával lett volna összehasonlítható –, és míg a társadalmi antropológia fogalma egy nagyon is speciális, nevezetesen a primitív társadalmakra alkalmazott szociológia volt, ma ez a viszony megdöbbentő módon megfordult. A társadalmi antropológia – vagy másképp etnológia – általános társadalomtudománnyá vált, és úgy tűnik, hogy a szociológia egyre inkább megelégszik azzal, hogy a társadalmi antropológia egy részévé váljon, nevezetesen egy nagyon is speciális társadalomformára alkalmazott társadalmi antropológiává –

az erősen iparosodott nyugat-európai társadalmi formák antropológiájává. Még egyszer, rövidebben fogalmazva: a szociológia és az antropológia viszonya teljesen visszajára fordult. A társadalmi antropológia speciális alkalmazott tudományból alaptudománnyá lépett elő, az antropológus maga pedig a szerény és némileg rövidlátó ásatásvezetőből széles horizontú és éles elméjű társadalomteoretikussá és társadalom-mélypszichológussá lett. A régebbi elméleti szociológus pedig örülhet, ha felveszik az ásatásokhoz és specialistaként talál valami állást – úgy is, mint a nyugat-európai országok és az Egyesült Államok fehér fajú bennszülöttjei totemjeinek és tabuinak megfigyelője és leírója.

A társadalomtudósnak ezt a sorsa változását persze minden bizonnyal nem szabad túlságosan komolyan vennünk, mindenképp már csak azért sem, mert olyan magánvaló dolog úgysem létezik, hogy tudományos szak. Ebből a kilences számú tétel következik.

Kilencedik tétel: Minden úgynevezett tudományszak csak problémák és megoldáskísérletek lehatárolt és konstruált konglomerátuma. Ami valóban létezik, az a tudományos hagyományok és a problémák.

A szociológia és az antropológia viszonyának ez az átfordulása e kilencedik tétel ellenére is rendkívül érdekes; nem a szakok vagy neveik miatt, hanem mivel jól mutatja a pszeudotermészettudományos módszer győzelmét. Így jön sorra következő tétel.

Tizedik tétel: Az antropológia győzelme egy állítólag megfigyelő, állítólag leíró, állítólag objektív és így látszatra természettudományos módszer győzelme. Ez pirruszi győzelem: még egy ilyen győzelem, és el vagyunk veszve – értve ezen az antropológiát is és a szociológiát is.

Készséggel megengedem, tizedik tételemet egy kissé túl élesen fogalmaztam meg. Mindenképp el kell ismernem,

hogy a társadalmi antropológia nagyon sok fontosat és érdekeset tárt fel, és egyike a legsikeresebb társadalomtudományoknak. És készségesen elismerem azt is, hogy számunkra, európaiak számára rendkívül izgató és nagyon érdekes lehet egyszer már magunkat is szemügyre venni a társadalmi antropológia szemüvegén keresztül. Ez a szemüveg ugyan talán színesebb, mint más szemüvegek, éppen ezért azonban valószínűleg aligha objektívebb. Az antropológus nem marsbeli megfigyelő, bár sokszor ennek hiszi magát, és nem ritkán és nem éppen kelletlenül megkísérli eljátszani ezt a társadalmi szerepet, de még annak feltételezésére sincs semmi okunk, hogy egy marslakó „objektívebben” látna bennünket, mint például mi saját magunkat.

Ebben az összefüggésben szeretnék mesélni egy történetet, amely bár végleges, de semmiképpen nem egyedi. Az eset megtörtént, a jelen összefüggésben azonban ennek semmilyen jelentősége nincs. Amennyiben a történet túl valószínűtlennek tűnnék Önöknek, fogadják el mint képzeletszüleményt, szabadon kitalált illusztrációt, amely durva túlzással hivatott világossá tenni egy lényeges kérdést.

Néhány évvel ezelőtt részt vettem egy négynapos konferencián, melyet egy teológus kezdeményezett, és amelynek résztvevői filozófusok, biológusok, antropológusok és fizikusok voltak, egy-két képviselő minden területről; mintegy nyolcan voltunk jelen. A téma *Tudomány és humanizmus* volt. Némi kezdeti nehézség után, és eliminálva egy próbálkozást, amely hallatlan mélységével akart bennünket lebilincselni, mintegy négy vagy öt résztvevő háromnapos erőfeszítésével sikerült a diszkussziót egészen szokatlanul magas színvonalra emelnünk. Konferenciánk – legalábbis nekem úgy tűnt – elérte azt a stádiumot, hogy az volt az örömteli érzésünk, tanulunk egymástól valamit. Mindenesetre valamennyien a

tárgynál voltunk, amikor szólásra emelkedett a jelenlevő társadalomantropológus.

„Önök valószínűleg csodálkoznak – mondotta körülbelül ezekkel a szavakkal –, hogy e kongresszuson én mindeddig még egy szót sem szóltam. Ez azért van, mert megfigyelő vagyok. Antropológusként nem annyira azért jöttem el erre a konferenciára, hogy osztozzam az önök verbális magatartásában, hanem hogy tanulmányozzam verbális magatartásukat. És ezt meg is tettem. Követni ugyan nem tudtam mindig az önök szakmai vitáit, ha azonban valaki, mint én, vitatkozó csoportok tucatjait tanulmányozta már, az megtanulta, hogy a Dolog maga tulajdonképpen vajmi keveset számít. Mi, antropológusok – mondotta majdnem szó szerint így – megtanuljuk, hogy kívülről, egy bizonyos objektív álláspontról tudjunk szemlélni ilyen társadalmi jelenségeket. Ami bennünket érdekel, az a »hogyan«; az a mód például, ahogyan egyikük vagy másikuk megkísérel dominálni a csoportban, és ahogyan próbálkozásait a többiek vagy egyedül, vagy koalíciót képezve visszaverik; az, ahogyan különböző effajta kísérletek nyomán azután kialakul egy hierarchikus rangsor és ezzel egyben egy bizonyos csoportegyensúly és a verbalizálás csoportrituáléja; ezek a dolgok pedig mindig roppant hasonlóak, bármennyire különbözzenek is látszatra a vita alapjául szolgálja kérdésfeltevések.”

Végighallgattuk a Marsról a Földre lelátogató antropológusunkat, majd fölvettem két kérdést: mindenekelőtt, hogy van-e valami tárgyi megjegyeznivalója eredményeinket illetően; majd később, hogy vajon gondolt-e már arra, miszerint léteznének olyasmik, mint okok és érvek, melyek érvényesek vagy érvénytelenek lehetnek. Erre azt válaszolta, hogy túlságosan is koncentrálnia kellett csoportmagatartásunk megfigyelésére, semhogy tárgyi vitánkat részleteiben követthette volna. Ez egyébként is veszélyeztette volna objektiví-

tását – belekeveredhetett volna a vitába, sőt, az végül egészen magával ragadhatta volna, és ekkor már csak egy lenne közülünk – akkor pedig objektivitásának vége. Ezenfelül pedig, úgymond, megtanulta, hogy a verbális magatartást – örökké ezeket a kifejezéseket használta, hogy „verbal behaviour” meg „verbalisation” – nem szabad sem szó szerint megítélni, sem szó szerint komolyan venni. E verbális magatartásból rá csak annak társadalmi és pszichológiai funkciója tartozik, mondotta. Majd hozzátette még: „Amennyiben Önökben mint vitapartnerekben érvek és okadatolások valamilyen benyomást keltenek, számunkra ebből az a tény fontos, hogy e közeg révén Önök képesek egymást kölcsönösen befolyásolni, hatásuk alá vonni, és persze mindenekelőtt fontosak e befolyásolás szimptomái; számunkra olyan fogalmak érdekeseek, mint nyomásgyakorlás, vonakodás, alábadás, engedés. Ami a vita tényleges tartalmát illeti, az számunkra tulajdonképpen egyáltalán nem fontos, mindig csakis a szerepek játéka, csakis a dramaturgia mint olyan a fontos; ami pedig az úgynevezett érveket illeti, ez természetesen csupán a verbális magatartás egy fajtája, nem is lényegesebb a többinél. Tisztán szubjektív illúzió azt hinni, hogy éles különbség van érvek és más hatásos verbalizációk között; még kevésbé objektíve érvénytelen érvek között. Legvégső esetben is legfeljebb csak olyan felosztást tehetünk, mint érvek, melyeket egy bizonyos csoport egy bizonyos időpontban érvénytelenként vagy érvényesként *akceptál*. Az időtényező kiderül végtére abból is, hogy az úgynevezett érveket, amelyeket egy vitatkozó csoport, mint ez is, elfogad, később a résztvevők egyike mégis megtámadhatja és elutasíthatja.”

Nem óhajtom tovább folytatni ennek az esetnek a leírását. E körben minden bizonnyal fölösleges lenne arra is rámutatnom, hogy antropológus barátom némileg extrém magatar-

tása szellemtörténeti eredetét illetően nemcsak a behaviorizmus objektivitásideáljának hatását mutatja, hanem német földön termett ideákét is: az általános relativizmusra gondolok – a történeti relativizmusra, mely úgy gondolja: nincs semmilyen objektív igazság, csak ezen vagy azon korszak számára való igazságok léteznek, gondolok továbbá a szociológiai relativizmusra, amely szerint az igazságok és tudományok csak ezen vagy azon csoport vagy osztály számára léteznek, hogy létezik például egy proletártudomány és egy polgári tudomány; azt gondolom továbbá, hogy az úgynevezett tudásszociológia is a maga teljes egészében antropológus barátom dogmáinak előtörténetéhez tartozik.

Bár antropológus barátom ama konferencián elismerten szélsőséges álláspontot képviselt; maga az álláspont azonban – különösen, ha némileg enyhítünk rajta – semmiképpen sem atipikus és semmiképp sem fontosság nélkül való.

Ez az álláspont azonban *abszurd*. Mivel a történeti és szociológiai relativizmus, valamint a tudásszociológia kritikájával már egyebütt részletesen foglalkoztam, erről szeretnék itt lemondani. Csak a tudományos objektivitás ennek alapjául szolgáló naiv és elhibázott fogalmát szeretném röviden bírálni.

Tizenegyedik tétel: Nagy hiba lenne azt feltételeznünk, hogy a tudomány objektivitása a tudós objektivitásától függ. Az is teljességgel téves továbbá, ha azt gondoljuk, hogy a természettudós objektívabb a társadalomtudósnál. A természetudós éppúgy elfogult, mint mindenki más, és – hacsak nem tartozik azon kevesekhez, akik állandóan új gondolatokat produkálnak – sajnos, rendkívül egyoldalú és pártosan elfogult a saját gondolataival szemben. Egyik-másik kiemelkedő kortárs fizikusunk egyenesen iskolákat teremtett, melyek erőteljes ellenállást fejtenek ki új gondolatokkal szemben.

Tételelemnek van egy pozitív oldala is, és ez a fontosabb. Ezt tartalmazza tizenkettedik tétel.

Tizenkettedik tétel: Az, amit tudományos objektivitának nevezhetünk, egyes-egyedül a kritikai hagyomány, amely minden ellenállás ellenére is oly gyakran lehetővé teszi egy uralkodó dogma kritikáját. Más szavakkal: a tudomány objektivitása nem az egyes tudósok egyéni ügye, hanem kölcsönös kritikájuk társadalmi kérdése, a tudósok baráti-elleneséges munkamegosztásának, együttműködésüknek és egyben egymás ellen működésüknek társadalmi ügye. Így részben a kritikát lehetővé tevő társadalmi és politikai viszonyok egész sorának függvénye.

Tizenharmadik tétel: Az úgynevezett tudásszociológia, mely az objektivitást az egyes tudósok magatartásában látja, nem objektivitásukat pedig a tudós társadalmi helyzetével magyarázta, teljesen félreértelmezze ezt a döntő jelentőségű kérdést – azt a tényt, hogy egyes-egyedül a kritika az, ami az objektivitás alapját adja. Ami fölött a tudásszociológia el-siklott, az éppen a tudás szociológiája: a tudományos objektivitás elmélete. Ez csak olyan társadalmi kategóriákkal értelmezhető, mint például a verseny (mind az egyes tudósoké, mind pedig a különböző iskoláké), a hagyomány (nevezetesen a kritikai hagyomány), a társadalmi intézmények (például különböző konkurráló folyóiratokban és egymással konkurráló kiadóknál való publikálás; kongresszusi viták), az államhatalom (ti. politikai tolerancia a szabad vitával szemben).

Olyan kicsiségek, mint teszem azt a kutató társadalmi vagy ideológiai álláspontja, ezen az úton idővel maguktól kikapcsolódnak, bár természetesen rövid távon mindig megvan a maguk szerepe.

Az objektivitás problémájához egészen hasonlóan az úgy-

nevezett értékmentesség problémáját is megoldhatjuk elfogultságtól sokkal *mentesebben*, mint az szokásos.

Tizennegyedik tétel: Kritikai vitáinkban különbséget teszünk olyan kérdések között, mint: 1. Egy állítás igazságának, relevanciájának, érdekességének és jelentőségének kérdése az éppen tárgyalt problémához viszonyítva. 2. A kérdés relevanciája, érdekessége és jelentősége a különböző *tudományon kívüli problémákhoz* való viszonyában, amilyen például az emberi jólét vagy az egészen más jellegűek közül például a honvédelem, vagy egy nemzet támadó politikája, vagy az ipari fejlődés, vagy a személyes gazdagodás.

Az ilyen tudományon kívüli érdekeket természetesen lehetetlen kikapcsolni a kutatásból; mégpedig éppúgy lehetetlen a természettudományok – például a fizikai kutatás –, mint a társadalomtudományok területén.

Ami azonban lehetséges és fontos, és ami a tudomány sajátos jellegét adja, az nem kikapcsolása, hanem a megkülönböztetése a nem igazságkutatáshoz tartozó érdeklődésnek az igazságban érdekelt tisztán tudományos érdeklődéstől. De bár az igazság irányító tudományos érték, nem az egyedüli: egy állítás relevanciája, érdekessége és jelentősége egy tisztán tudományos problematika vonatkozásában éppígy elsőrangú tudományos érték, és hasonló a helyzet olyan értékekkel, mint a termékenység, a magyarázóerő, az egyszerűség, a pontosság.

Más szóval, léteznek tisztán tudományos értékek és nem értékek, valamint tudományon *kívüli* értékek és nem értékek. És ha a tudományos munkát lehetetlen is tisztán tartani a tudományon kívüli alkalmazásoktól és értékelésektől, a tudományos kritika és a tudományos viták feladatainak egyike, hogy szembeszálljanak az értékszférák elburjánzásával, különösen pedig hogy kikapcsolják a tudományon kívüli értékeléseket az *igazságkérdésekből*.

Ez természetesen nem történhet megegyezés mindenkorra, dekrétum révén, hanem a kölcsönös tudományos kritikának állandó feladata és az is marad. A tiszta tudomány olyan, valószínűleg elérhetetlen ideál, amelyért azonban a kritika állandóan küzd és küzdenie is kell.

E tétel megfogalmazásában gyakorlatilag elérhetetlennek minősítettem, hogy számúzzuk a tudományos munkából a tudományon kívüli értékeket. Ezzel hasonlóképpen állunk, mint az objektivitással: nem foszthatjuk meg a tudóst pártosságától anélkül, hogy egyben emberségét is el ne rabolnánk. Egészen hasonlóan, nem tilthatjuk meg és nem rombolhatjuk le értékeléseit sem anélkül, hogy tönkre ne tenénk mint embert és *mint tudóst is*. Motivumaink és tisztán tudományos ideáljaink, mint a tiszta igazság keresésének, ideálja is, túlságosan mélyen kötődnek tudományon kívüli részben vallásos értékelésekhez. Az objektív és értékmentes tudós nem az ideális tudós. Szenvedély nélkül lehetetlen dolgozni, különösen nem a tiszta tudományban. Az „igazság szerelme” kifejezés nem pusztá metafora.

Nemcsak az tehát a helyzet, hogy az objektivitás és értékmentesség gyakorlatilag elérhetetlen az egyes tudós számára, hanem hogy az objektivitás és az értékmentesség voltaképp maguk is *értékek*. Mivel tehát az értékmentesség maga is érték, a feltétlen értékmentesség követelménye paradox. Ez az ellenvetés nem éppen különösen fontos, mégis megjegyzendő azonban, hogy a paradoxia magától eltűnik, amint az értékmentesség követelményét egy másikkal helyettesítjük, miszerint a tudományos kritika feladata kell legyen, hogy leleplezze, az értékkeveredéseket elválassza a tisztán tudományos, igazságra, relevanciára, egyszerűsége stb. vonatkozó értékkérdéseket a tudományon kívüliektől.

Eddig azt a tételt igyekeztem röviden kifejteni, hogy a tudomány módszere a problémák megválasztásában és a min-

dig ideiglenes próbálkozászerű megoldáskísérletek kritikájában áll. A továbbiakban a társadalomtudományok két, sokat vitatott módszertani kérdésének példáján azt kíséreltem meg bemutatni, hogy ez a módszertan – talán kriticismusnak nevezhetnénk – igencsak ésszerű módszertani eredményekhez vezet. Jóllehet az ismeretelméletről és az ismeretlogikáról máris tudtam mondani egyet s mást, és mindenesetre mondhattam néhány kritikus szót a társadalomtudományok módszertanáról, témáról, a társadalomtudományok logikájáról azonban tulajdonképpen igencsak kevés pozitívet szóltam.

Nem óhajtom azzal rabolni időnket, hogy okokat vagy mentségeket hozzak föl, miért tartom fontosnak a tudományos módszer ily közvetlen és egyszerű azonosítását a kritikai módszerrel. Ehelyett szeretnék most közvetlenül egyes tisztán logikai kérdésekre és tételekre rátérni.

Tizenötödik tétel: A tisztán deduktív logika legfontosabb funkciója, hogy a kritika organonja legyen.

Tizenhatodik tétel: A deduktív logika a logikai következtetések érvényességének, illetve a következményviszonynak az elmélete. Egy logikai következményviszony szükséges és elégséges feltétele a következő: ha egy érvényes következtetés premisszái *igazak*, a konklúciónak *is igaznak* kell lennie.

Ez a következőképpen is kifejezhető: a deduktív logika az igazság premisszákról a konklúzióra történő átvitelének elmélete.

Tizenhetedik tétel: Állítható: ha minden premissza igaz és a következtetés érvényes, úgy a konklúciónak *is igaznak kell* lennie; és ezért, ha érvényes következtetés esetén a konklúzió hamis, lehetetlen, hogy összes premisszánk igaz.

E triviális, ám döntően a fontos eredményt a következőképpen is kifejezhetjük: a deduktív logika nemcsak az *igazság átvitelének* elmélete a premisszákról a konklúzióra, hanem egyidejűleg és megfordítva, a *hamisság visszavezetésének*

elmélete is a konklúzióról a premisszák közül legalább egyre.

Tizennyolcadik tétel: Ezzel a deduktív logika a racionális kritika eszközévé lett. Minden racionális kritika formája szerint ugyanis olyan, hogy megkíséreljük megmutatni: a kritizálandó állításból elfogadhatatlan közvetkezmények vezethetők le. Ha sikerül logikai síkon egy állításból elfogadhatatlan következményeket levezetnünk, akkor az állítást megcáfoltuk.

Tizenkilencedik tétel: A tudományban elméletekkel, azaz deduktív rendszerekkel dolgozunk. Ennek két oka van. Először is, az elmélet vagy a deduktív rendszer magyarázóképeség, tehát próbálkozás egy tudományos probléma megoldására; másrészt pedig egy elmélet, vagyis egy deduktív rendszer következményein keresztül racionálisan kritizálható. Ez tehát racionális kritikának alávetett megoldáskísérlet.

Ennyit a formális logikáról mint a kritika organonjáról.

Két alapvető fogalom, amelyet itt használtam, rövid kiegészítést igényel: az igazságfogalom és a magyarázat fogalma.

Huszdik tétel: Az igazságfogalom nélkülözhetetlen az itt kifejtett kritizmus számára. Kritikánk tárgya az igazságigény. Amit egy elmélet kritikájaként kimutatni próbálunk, természetesen az, hogy igazságigénye jogosulatlan, vagyis hogy hamis.

Fundamentális módszertani gondolatunk, miszerint tévedéseinkből tanulunk, nem érthető meg az igazság regulatív fogalma nélkül: tévedést elkövetni ugyanis éppen azt jelenti, hogy értük el az igazság mértékével és léptékével mérve kitűzött célunkat, normánkat. Akkor nevezünk egy kijelentést „igaznak”, ha összehangban van, illetve megfelel a tényeknek, vagy ha a dolgok úgy vannak, ahogyan ezt a kijelentést bemutatja. Ez az abszolút vagy objektív igazság-

fogalom az, amelyet mindegyikünk állandóan alkalmaz. A modern logika egyik legfontosabb eredménye, hogy átütő sikerrel reahabilitálta ezt az abszolút igazságfogalmat.

Ez a megjegyzés előfeltételezi, hogy az igazságfogalom alá volt aknázva. Valóban, az igazságfogalom aláaknázása adta a döntő lökést korunk uralkodó relativisztikus ideológiáihoz.

Ez az az ok, amiért az igazságfogalom *Alfred Tarski* logikus és matematikus által véghezvitt rehabilitációját szeretném a modern matematikai logika filozófiai szempontból legfontosabb eredményének nevezni.

Ezt az eredményt e helyütt természetesen nem taglalhatom, mindössze annyit mondhatok, egészen dogmatikusan, hogy Tarskinak sikerült az elképzelhető legegyszerűbb és legmeggyőzőbb módon értelmeznie, miben áll egy tétel tényekkel való megegyezése. Márpedig éppen ez volt a feladat, amelynek reménytelen nehézsége a szkeptikus relativizmushoz vezetett – társadalmi következményekkel, melyeket itt bizonyára nem szükséges részleteznem.

A második, általam alkalmazott és értelmezésre szoruló fogalom a magyarázat, vagy pontosabban az *oksági magyarázat* fogalma.

Egy tisztán elméleti, a tiszta tudományra tartozó probléma mindig abban áll, hogy magyarázatot találjunk – azaz hogy megmagyarázzunk egy tényt, egy jelenséget, egy figyelemreméltó szabályszerűséget vagy egy figyelemreméltó kivételt. Nevezzük explikandumnak a megmagyarázni remélt dolgot. A megoldáskísérlet – vagyis magyarázat – mindig egy elmélet, egy deduktív rendszer, mely lehetővé teszi számunkra, hogy az explikandumot azáltal magyarázzuk, hogy logikailag összekapcsoljuk más tényekkel (az úgynevezett kezdeti feltételekkel). Tökéletesen explicit magyarázat mindig az explikandumnak és a kezdeti feltételeknek az elméletből törtenő együttes levezetését (vagy levezethetőségét) jelenti.

Minden magyarázat logikai alapsémája tehát a premisszáit az elméletből és a kezdeti feltételekből származtató logikai következtetés, melynek konklúziója az explikandum.

Ennek az alapsémának megdöbbszentően sok alkalmazása van. Segítségével megmutathatjuk például, hogy mi a különbség egy *ad hoc* hipotézis és egy függetlenül ellenőrizhető hipotézis között; továbbá – ami Önöket talán jobban érdekelheti – egyszerű módon logikailag analizálhatjuk az elméleti problémák, történelmi problémák és alkalmazási problémák különbségét. Ennek során kiderül, hogy a híres *különbségtetés* az elméleti vagy nomotetikus és a történelmi vagy ideografikus tudományok között* logikailag teljes mértékben igazolható – ha tudniillik „tudományon” bizonyos logikailag megkülönböztethető fajtájú problémákkal való foglalkozást értünk.

Ennyit az általam eddig alkalmazott logikai fogalmak értelmezéséhez.

Mindkét fogalom, az igazságé és a magyarázaté, indíttatást ad további logikai fogalmak logikai megalkotásához, amelyek talán még fontosabbak is az ismeretlogika vagy a metodológia tekintetében: az első e fogalmak közül az *igazsághoz való közelítésnek*, a második pedig egy elmélet *magyarázóerejének*, illetve *magyarázattartalmának* a fogalma.

Mindkét fogalom annyiban tisztán logikai, hogy definiálhatók egy tétel igazságának és tartalmának tisztán logikai fogalmával – azaz egy elmélet logikai következményeinek osztályával.

Mindkettő relatív fogalom: bár minden tétel egyszerűen vagy igaz, vagy hamis, az *egyik* tétel mégis lehet az igazság jobb megközelítése, mint egy *másik* tétel. Ez a helyzet pél-

* Utalás a neokantianizmus ún. badeni iskolájának (Windelband, Rickert) fő problémájára. – *A szerk.*

dául akkor, ha az egyik tételnek „több” igaz és „kevesebb” hamis következménye van, mint egy másiknak. (Előfeltételezve, hogy mindkét tétel következményhalmazainak igaz és hamis részhalmazai összehasonlíthatók.) Könnyen megmutatható ezek után, miért tételezzük fel joggal, hogy Newton elmélete jobb megközelítése az igazságnak, mint Kepleré. Hasonlóképpen megmutatható, hogy Newton elméletének magyarázóereje nagyobb, mint Kepler elméletéé.

Eljutottunk tehát olyan logikai fogalmakhoz, melyek alapjai elméleteink megítélésének és amelyek lehetővé teszik, hogy a tudományos elméletekre vonatkozóan értelmesen beszélhessünk haladásról, illetve visszalépésről.

Ennyit az általános ismeretlogikáról. A társadalomtudományok speciális ismeretlogikáját illetően szeretnék említeni még néhány tételt.

Huszoneyedik tétel: Tisztán észleletekre épülő tudomány nincs – a tudományok mindössze csak többé vagy kevésbé tudatosan és kritikusan teoretizálnak. Ez érvényes a társadalomtudományokra.

Huszonkettedik tétel: A pszichológia társadalomtudomány, mivel gondolkodásunk és cselekvésünk messzemenően társadalmi viszonyok függvénye. Az olyan kategóriák, mint *a)* utánzás, *b)* nyelv, *c)* család, egyértelműen társadalmi kategóriák, és világos, hogy a tanulás vagy a gondolkozás pszichológiája, de még például a pszichoanalízis is lehetetlen a fenti társadalmi kategóriák valamilyen nélkül. Ebből látható, hogy a pszichológia előfeltételez társadalmi fogalmakat, amiből következik, hogy lehetetlen a társadalmat maradéktalanul pszichológiailag magyarázni vagy a pszichológiára visszavezetni. A pszichológiát nem tekinthetjük tehát a társadalomtudományok alap-tudományának.

Az, ami elvileg nem magyarázható pszichológiailag, és az

amit előfeltételeznünk kell minden pszichológiai magyarázatban, az az ember társadalmi környezete. A társadalomtudományok alapvető feladata, hogy leírják e társadalmi környezetet, mégpedig magyarázó elméletekkel, hiszen – mint erre már utaltunk – tiszta leírás nem létezik. Alighanem méltányos, hogy a szociológiát bízzuk meg e feladattal. A következőkben ezt fel is tételezzük.

Huszonharmadik tétel: A szociológia autonóm abban az értelemben, hogy messzemenően függetlenítheti magát, és kell is függetlenítenie magát a pszichológiától. Eltekintve a pszichológia függő helyzetétől, ez abból is kitetszik, hogy a szociológia újra meg újra azzal a feladattal találja szembe magát, hogy meg kell magyaráznia az emberi cselekvések akaratlan és gyakran nem kívánt következményeit. Példa: a konkurrencia társadalmi jelenség, amely a konkurrensok számára általában nem kívánatos, amelyet azonban a konkurrensok (tudatos és tervszerű) cselekvéseinek (többnyire elkerülhetetlen) nem kívánt következményeként lehet és kell értelmezni.

Bármennyi legyen is értelmezhető a konkurrensok cselekvéseiből pszichológiai alapon, a konkurrencia társadalmi jelensége e cselekedetek pszichológiailag nem értelmezhető, társadalmi következménye.

Huszonnegyedik tétel: A szociológia azonban még egy második értelemben is autonóm, nevezetesen úgy, amit gyakran „megértő szociológiának” nevezünk.

Huszonötödik tétel: A nemzetgazdasági tételek logikai vizsgálata olyan eredményre vezet, ami alkalmazható minden társadalomtudományra. E szerint az eredmény szerint a társadalomtudományokban létezik egy *tisztán objektív módszer*, amelyet alkalmasint *objektív*-megértő módszernek vagy szituacionális logikának nevezhetünk. Az *objektív*-megértő társadalomtudomány minden szubjektív vagy

pszichológiai fogalomtól függetlenül fejleszthető ki. Az a lényege, hogy a cselekvő ember *sztuációját* kielégítően analizálja, hogy a cselekvés a sztuációból magából legyen értelmezhető minden további pszichológiai segítség nélkül. Az objektív „megértés” annyit jelent, hogy lássuk a cselekedet objektíve a *sztuációnak megfelelő* voltát. Más szóval, annyira messzemenően analizáljuk a sztuációt, hogy az első látszatra pszichológiai tényezők – mint például vágyak, motívumok, emlékezések és asszociációk – a sztuáció tényezői váljanak. Így az ezt meg azt kívánó ember azzá az emberré alakul, akinek sztuációjához tartozik, hogy ezt vagy azt az objektív *célt* követi. Az így vagy úgy emlékező és asszociáló ember pedig olyan emberré válik, akinek sztuációjához tartozik, hogy objektív módon ezzel vagy azzal a teóriával, ezzel vagy azzal az információval bír.

Így azután lehetővé válik, hogy cselekedeteit objektív értelemben értsük meg, mintegy azt mondva: nekem ugyan mások a céljaim és a teóriáim (mint pl. Nagy Károlynak), viszont ha én lettem volna az ő így és így analizált sztuációjában – ahol is a sztuáció célokat és ismereteket foglal magában –, akkor én is, alkalmasint te is, ugyanígy cselekedtünk volna. A sztuációanalízis módszere tehát individualisztikus módszer ugyan, de nem pszichológiai, mivel elvileg kikapcsolja és objektív sztuációelemekkel helyettesíti a pszichológiai tényezőket. E módszert nevezem közönségesen „szituacionális logikának” („situational logic” vagy „logic of the situation”).

Huszonhatodik tétel: A szituacionális logika fent leírt magyarázatai racionális és elméleti rekonstrukciók. Túlegyszerűsítettek, túlszematizáltak, és ezért általában *hamisak*. Mégis nagy igazságtartalmuk lehet, és szigorúan logikai értelemben jó közelítése lehetnek az igazságnak – méghozzá jobbak, mint más ellenőrizhető magyarázatok. Ebben az

értelemben az igazság megközelítésének logikai fogalma nélkülözhetetlen a szituációanalitikai társadalomtudomány számára. Mindenekelőtt azonban a szituációanalízisek racionálisak, empirikusan kritizálhatóak és finomíthatók. Előkerülhet például egy levél, melyből kitűnik, hogy a Nagy Károly rendelkezésére álló ismeret egészen más volt, mint amit analízisünkben feltételeztünk. Ezzel szemben a pszichológiai-karakterológiai hipotézisek aligha kritizálhatóak valaha is racionális érvekkel.

Huszonhetedik tétel: a szituacionális logika általában feltételez egy fizikai világot, melyben cselekszünk. Ez a világ tartalmaz például rendelkezésünkre álló segédeszközöket, amelyekről egyet-mást tudunk, van továbbá fizikai ellenállása, melyről általában szintén tudunk valamit (gyakran nem nagyon sokat). Ezen túlmenően a szituacionális logikának fel kell tételeznie egy társadalmi világot is, más emberekkel, akiknek céljairól valamit tudunk (gyakran nem túl sokat), és amelynek ezenfelül még *társadalmi intézményei* is vannak. Társadalmi környezetünk sajátosan társadalmi jellegét ezek a társadalmi intézmények határozzák meg. Ezek a társadalmi világnak mindazon lényegszerűségeiből tevődnek össze, amelyek megfelelnek a fizikai világ dolgainak. A zöldségesbolt vagy az egyetemi intézet, a rendőrségi hatalom vagy a törvény ebben az értelemben társadalmi intézmények, az állam és a házasság szintén társadalmi intézmények, valamint bizonyos kényszerítő erejű szokások is, mint például Japánban a harakiri. A mi európai társadalmunkban azonban az öngyilkosság nem intézmény a szó általam használt értelmében, abban az értelemben, ahogyan kategóriaként fontosnak tartom.

Ez volt utolsó tétel. Most már csak egy javaslat és egy rövid záró áttekintés következik.

Javaslat: A tiszta elméleti szociológia alapproblémájaként átmenetileg talán elfogadhatnánk az általános szituacionális logikát, valamint az intézmények és hagyományok elméletét. Ez olyan problémákat ölelne föl, mint például a következők:

1. Intézmények nem cselekszenek, csakis a bennük vagy érettük létező egyének. E cselekvések általános szituacionális logikája az intézmények kvázi-cselekvésének elmélete lenne.

2. Meg kellene teremteni a célcselekvések akart vagy akaratlan intézményes következményeinek elméletét. Ez elvezethetne az intézmények létrejöttének és fejlődésének elméletéhez is.

Végezetül még egy megjegyzést. Azt hiszem, hogy az ismeretelmélet nemcsak az egyedi tudományok számára fontos, hanem a filozófia számára is, továbbá hogy korunk vallási és filozófiai rossz közérzete, ami alkalmasint mindannyiunkat foglalkoztat, jelentékeny mértékben ismeretfilozófiai rossz közérzet. Nietzsche ezt európai nihilizmusnak, Benda az írástudók árulásának nevezte. Én ezt a szókratészi felfedezés egyik következményeként jellemezném, amely szerint semmit sem tudunk, vagyis elméleteink racionálisan soha nem igazolhatóak. De ez a fontos felfedezés, amely sok kínos kellemetlenség mellett még az egzisztencializmust is ránk szabadította, csak fél felfedezés; a nihilizmus meghaladható. Ugyanis – bár elméleteink racionálisan nem igazolhatók, és még annyi sem bizonyítható, hogy valószínűek –, ám kritizálhatók racionálisan. Így pedig meg tudjuk különböztetni a rosszabbat a jobbtól.

Ezt azonban – mégpedig már Szókratész előtt – tudta az öreg Xenophanész is, ezt írván:

Rögtön föl nem tár mindent embernek az Isten,
Ámde kutatva tovább, rálelsz arra, mi jobb.

Theodor W. Adorno

A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK LOGIKÁJÁRÓL*

Korreferátum

A korreferens többnyire az elé a választás elé kerül, hogy vagy pedáns módra, vagy parazitaként kell viselkednie. Szeretnék mindenekelőtt köszönetet mondani Popper úrnak, mert e kínos helyzet terhét levette rólam. Kapcsolódhatok az általa mondottakhoz anélkül, hogy Ádámnál és Évánál kellene kezdenem, ám oly szorosan sem kell tapadnom szövegéhez, hogy attól függővé válnék. Ennyire különböző szellemi eredetű szerzők esetében ez nem kevésbé meglepő, mint a meglevő nagyszámú tárgyi egyezés. Gyakran előfordul, hogy nem ellentételt kell szembeállítanom az ő tételével, hanem továbbgondolásukat megkísérelve, kapcsolódhatok az általa mondottakhoz. A logikafogalom nálam persze némileg tágabb értelemben szerepel; sokkal inkább a szociológia konkrét eljárás módjai lebegnek szemem előtt, mint az általános gondolkodási szabályok, a deduktív diszciplína. Az utóbbi önálló problematikáját a szociológián belül nem kívánom érinteni.

Ehelyett Popper különbségtevéséből indulok ki a tudás bősége és a határtalan nem tudás között. Ez a különbség elég plauzibilis, a szociológiában pedig különösen biztosan az.

* Der Positivismusstreit... 125–145. l.

Mindenesetre szakadatlanul intik a szociológiát, hogy mind a mai napig nem sikerült eljutnia elismert törvényeknek egy, a természettudományokéhoz hasonló korpuszáig. Ám e különbségtevés tartalmaz egy igen kétes lehetőséget, ama közkeletű nézetet, mely bizonyára nem Popper szándékai szerint való. Ez úgy szól, hogy a szociológia, szembe-
szökően visszamaradott lévén az egzakt tudományokhoz képest, tartson egyelőre csak mértéket, gyűjtsön tényeket, tisztázza a módszereket, mielőtt jogot formálna érvényes és egyben releváns tudásra. Ennek utána rendre kárhoztatnak minden elméleti gondolatot a társadalomról és annak szerekezetéről mint jogosulatlan előrevételt egy még csak majd elkövetkezőnek. Ám ha a szociológia kezdetét Saint-Simonig vezetjük vissza és nem csak a diszciplína keresztapjáig, Comte-ig, akkortöbb mint 160 éves. Nem tetszeleghet tovább kényeskedően ifjonti voltával. A benne ideiglenes nem tudásnak látszót nem fogja majd az előrehaladó kutatás és módszertan azzal a valamivel felváltani, amit szerencsétlen és ide nem illő műszóval szintézisnek mondanak. Ellenkezőleg, a tárgy maga ellenáll az összekapcsolt tételek fakó szisztematikus egységének. Nem e természeti és szellem-tudományok hagyományos megkülönböztetésére gondolok, a nomotetikus és ideografikus módszer megkülönböztetésére Rickert nyomán, amelyet Popper nálamnál pozitívebbnek tart. Az összehangzó, lehetőleg egyszerű, matematikailag elegáns magyarázat megismerési eszményként felmondja a szolgálatot akkor, ha a tárgy maga ellentmond neki: a társadalom nem összehangzó, nem egyszerű, és nem is bírza rá semlegesen a döntést tetszőleges kategoriális megfogalmazásokra, hanem egészen másmilyen, mint amit a diszkurzív logika kategóriarendszere tárgyától elve elvár. A társadalom ellentmondásokkal teli, s mégis meghatározható; racionális és irracionális egyszerre, rendszer, ám törékeny,

vak természet és tudat által közvetített. Ehhez kell a szociológia eljárásmódszerének idomulnia. Különben az ellentmondás elleni purista buzgalma a legvégzetesebb ellentmondásba hajtja: a saját szerkezete és a tárgya közötti ellentmondásba. Éppúgy, amennyire a társadalom a legkevésbé sem vonja ki magát a racionális megismerés elől, ahogyan ellentmondásai és ennek feltételei beláthatóak, épp annyira nem lehet ezeket elbűvészkedni olyan gondolkodásbeli posztulátumokkal, melyeket a megismeréssel szemben mintegy közömbös, a megismerő tudathoz készségesen alkalmazkodó szcientista szokásokkal szemben ellenállást ki nem fejtő anyagból vontak ki. A társadalomtudomány műhelye számára szakadatlan fenyegetés, hogy az egzaktság és a világosság merő szeretetéből elhibázza azt, amit megismerni akar. Popper szembefordul azzal a klisével, miszerint a megismerés ranglétrát járna végig a megfigyeléstől anyagának rendezésén és feldolgozásán át a rendszerezésig. E klisé a szociológiában azért tökéletesen abszurd, mert az nem minőség nélküli adatokkal dolgozik, hanem csupa olyannal, mely a társadalmi totalitás összefüggése szerint struktúrált. Az állítólagos szociológiai nem tudás messzemenően pusztán a társadalom mint tárgy és a hagyományos módszer széttartó voltát jelöli; ezt behozni pedig aligha lehet olyan tudással, mely tagadja tárgya szerkezetét módszertana kedvéért. Másfelől – és ezt minden bizonnyal Popper is készségesen elismerné – nem tartható tovább a szokásos elméletellenes, empirista aszkézis sem. Ama teljességhez tartozó strukturális mozzanat anticipálása nélkül, mely egyedi megfigyelésekké aligha fordítható le valaha is hitelesen, súlya egyetlen egyedi megfigyelésnek sem lenne. Nem valami olyasmért száll síkra e megállapítás, mint a kultúrantropológia irányzata, hogy különböző primitív társadalmak centralizált és totális jellegét vetítsük rá valamely választott koordináta-rendszerrel

a nyugati civilizációra. Még ha valaki – mint én is – nagyon kevés illúzióval szemléli is az individuum hanyatlását és e társadalmak gravitálását a totalitás irányába, az individualitás előtti és a posztindividuális társadalom különbségei akkor döntőek maradnak. Az ipari társadalom demokratikus igazgatású országaiban a totalitás a közvetítés kategóriája, nem a közvetlen uralomé és alávetése. Ez magában foglalja, hogy az ipari cseretársadalomban távolról sem lehet minden, ami társadalmi, minden további nélkül a társadalom elvéből levezetni. Ez a társadalom ugyanis számtalan nem kapitalisztikus enklávét tartalmaz. Mérlegelni kellene, vajon a jelenlegi termelési viszonyok közepette saját folyamatos léte biztosításához nem maga igényel-e szükségszerűen olyan enklávét, mint például a család. Ezek partikuláris irracionálítása mintegy kiegészíti az egész struktúráét. A társadalmi totalitásnak nincs valamifajta saját élete, amely fölötté állana mindazon tényezőknek, amelyekből áll. Egyedi mozzanatai által termelődik és újratermelődik. Több ezek közül megőriz egy olyan viszonylagos önállóságot, amelyet a primitív társadalmak sem nem ismernek, sem nem tűrnek. Bármennyire nem különvált is azonban ez a teljesség elemeinek életétől, együttműködésétől és antagonizmusától, éppoly kevésbé lehet bármely elemét is pusztán funkcionálításában, akár anélkül megérteni, hogy be ne pillantanánk ama egészbe, melynek lényege magában az egyedi mozzanatok mozgásában van. Rendszer és egyediség egymást kölcsönösen meghatározók, és csak reciprocitásukban megismerhetők. Az enklávék, e kedvencei ama szociológiának, mely a társadalom fogalmától mint holmi túlfentelt látványos filozófiai bűvészkedéstől szabadulni szeretne, e koridegen képződmények maguk sem önmaguktól válnak azzá, amik, hanem csupán viszonyuk révén ahhoz az uralkodó totalitáshoz, melytől elkülönбöznek. Úgy látszik, ezt bosz-

szantóan alábecsüli a ma legkedveltebb szociológiai koncepció, a „középszintű” elmélet.

Szemben a Comte óta begyökeresedett nézettel, Popper a tudás és nem tudás feszültségeként értett problémák elsőbbségét képviseli. Mindazzal egyetértek, amit *Popper* a természettudományos módszerek téves átvétele ellen, az „elhibázott és félreértett módszertani naturalizmus(ok) és szcientizmus(ok)” ellen mond. Mikor szemrehányást tesz a szociálintropológusnak, mert az elutasítja magától az igazság vagy nem igazság kérdését egy, a társadalmi jelenségeket külső megfigyelőként tekintő, vélt magasabb objektivitás nevében – nos, ez a jó öreg Hegel; *A szellem fenomenológiájának* előszava gúnyolódik azokon, akik csak azért emelkednek a tárgy fölé, mert nincsenek benne. Szeretném remélni, hogy König úr nem lesz rám dühös, és nem rója föl e Popperrel folytatott beszélgetésünknek is, hogy ez filozófia és nem szociológia. Számomra mindenesetre említésre méltó, hogy egy tudós, akinek a dialektika maga az anatómia, oly formulázásokra kényszerül, melyek a dialektikus gondolkodásban honosak. Egyébként a szociálintropológia Popper által puskavégre kapott kérdésköre nem mással van szoros összefüggésben, mint a módszer önállósulásával a tárgy rovására. Bizonyára nem érdemtelen a tárgyhöz mérten, ha a fejlett kapitalista országok kicsiszolódott szokásait a feltehetően lassacskán agyontesztelt Trobriand-szigetiek rítusaival vetjük össze – mint Veblen barbárkultúra-elmélete teszi –, a koordinátarendszer-váltás vélt szabadsága azonban átcsap a tárgy meghamisításába, lévén egy modern ország bármely lakosáról gazdasági rendszeréhez való tartozása összehasonlíthatatlanul többet mond, mint a legszebb totem- és tabu-analógiák.

Popper szcientizmuskritikájának és a probléma elsőbbségét kimondó tételének igenlésében talán messzebbre is kell

mennem, mint ezt ő helyeselné. Lévéen, hogy a szociológia tárgya maga – az önmagát és tagjait életben tartó és egyben pusztulással fenyegető társadalom mint probléma – igencsak sokat nyom a latba. Ez azonban azt jelenti, hogy a szociológia problémái nem mindig ama felfedezéssel képződnek, hogy „valami nincs rendben a vélt tudásunkban...”, „vélt tudásunk egy belső ellentmondásának kibontakozása révén”. Az alany és a tárgy közötti ellentmondás nem okvetlenül „látszólagos”, mint az Popper legalábbis itt feltételezi, amely így egyedül az alanynak mint megfelelő ítélet alkotására képtelennek volna felróható. Sokkal inkább nagyon is valóságos lehet, a tárgyban magában meglevő és a sokasodó ismeret, valamint a világosság fogalmazás révén el nem tűntethető. Az ilyen, a tárgyból magából szükségszerűen kibontakozó ellentmondás legrégebbi modellje Hegel *Jogfilozófiájának* híressé vált 243. §-a: „Az emberek szükségleteik általi kapcsolatainak *általánossá válásával*, és általánossá válván a módok is, melyek e célra eszközt alkotnak és rendelkezésre bocsátanak, gyarapszik a *gazdaságok felhalmozódása*, mivel a kettőzött általánosodásból a legnagyobb haszon nyerődik – az egyik oldalon, amiképpen a másik oldalon pedig a különös munka *elmagányosodása* és *korlátozódása* és így az e munkához kötött osztály *függősége* és *nyomora* is.”¹ Könnyű lenne kettősértelműséget vetni a szememre: Poppnernél a probléma csupán mintegy ismeretelméletit jelent, nálam pedig ugyanakkor egyben gyakorlati is, végső soron egyenesen a világ problematikus állapota. A kérdés azonban éppen e disztinkció jogossága. Fétissé tesszük a tudományt, ha belső problémáit radikálisan különválasztjuk a formalizmusában halványan visszatükröződő valóságosaktól. A logikai abszoltizmus egyetlen tana,

¹ Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. 243. §. Bp., 1971. 252. l.

Tarskié éppoly kevésbé, mint egykor Husserlé sem rendelheti el kiáltványszerűen, hogy a tények logikai elveknek engedelmeskedjenek – logikai elveknek, amelyek a maguk érvényességi igényét minden tárgyra vonatkozástól való megtisztításból vezetik le. Be kell érni annyival, hogy emlékeztessenek a logikai abszolutizmus kritikájára *Az ismeretelmélet meta-kritikájából*, mely ott a szociológiai relativizmus kritikájához kapcsolódik, és amelyben egy véleményen vagyok Popper úrral. Egyébként pedig azáltal válik lehetségessé, hogy a társadalmi realitás ellentmondásosságának koncepciója e realitás megismerését nem szabotálja el a véletlennek kiszolgáltatva, hogy az ellentmondást mégis mint szükség-szerűt értjük meg, és így a racionalitás körébe vonjuk.

A módszerek nem módszertani eszményektől függenek, hanem a tárgytól. Popper implicite számot vet ezzel a probléma elsőbbségéről szóló tételében. Megállapítása mögött – hogy a társadalomtudományi teljesítmény minősége egyenesen arányos problémájának jelentőségével és érdekes voltával – kétségtávolú annak tudatossá válása húzódik meg, hogy számos szociológiai vizsgálat nagyfokú irrelevanciára van kárhozható azzal, hogy a módszer elsőbbségének engedelmeskedik és nem a tárgyénak, függetlenül attól, hogy módszereket akarnak-e továbbfejleszteni a módszerért magáért, vagy tárgyakat eleve úgy választják meg, hogy tárgyalható legyen már rendelkezésre álló módszerekkel. Popperek a jelentőségről vagy az érdekességről szóló szavaiban a vizsgálandó súlya jelentkezik. Itt csak azt a megszorítást tehetjük, hogy a tárgy relevanciájáról nem mindig a priori akarunk ítélni. Mikor a kategóriák hálója oly sűrű szövettű, hogy számos, alatta elterülő dolgot a vélemények, olykor a tudományos vélemények konvenciója révén elföd, olykor excentrikus jelenségek – melyeket e háló még nem fogott be – időnként nem is sejtett súlyra tesznek szert. Ha be-

pillantunk milyenségükbe, ez fényt deríthet arra is, ami középponti tartománynak számít, bár egyáltalán nem mindig az. Freud elhatározásában, hogy a „jelenségvilág hulladékával” foglalkozzék, része lehetett e tudományelméleti motívumnak is; Simmel szociológiájában szintén termékenynek bizonyult, amikor bizalmatlan lévén a rendszerszerű totálissal szemben, belemerült olyan társadalmi specifikációkba, mint az „idegen” vagy a „színész”. A problémarelevancia követelményét sem szabad dogmatizálnunk; a vizsgálati tárgy megválasztása messzemenően annak mértékében válik jogos-sá, hogy választott objektumán mit tud leolvasni a szociológus; e szabadság persze nem mentség a számtalan, csakis szakmai karrier kedvéért véghezvitt kutatási terv számára, melyekben a tárgy irrelevanciája szerencsésen párosul a research-technikus eltompult elméjével.

Bizonyos óvatosságot javasolnék a többi attribútum tekintetében is, melyekkel Popper az igaz módszert a probléma-relevancia mellett felruházza. A tisztességnek – vagyis hogy ne csaljunk, és a megismertet mondjuk ki taktikai fontolgatások nélkül – ez magától értetődő kellene legyen. A tudomány tényleges menetében e normával azonban gyakran terrorisztikusan visszaélnek. Azon, hogy valaki tisztán a tárgyra hagyatkozik, olykor azt kellene értenünk, hogy abba semmi tőle magából eredőt bele nem visz, hanem egyenest a regisztrálóapparátussal teszi egyenlővé magát; a produktivitás hiányát vagy a lemondást a fantáziáról tudományos étosz gyanánt tüntetik fel. Nem szabadna elfelejtenünk, mi mindent ad elő Cantril és Allport a sincerity* amerikai eszményének bírálata kapcsán: tisztességesnek gyakran a tudományban is azt tekintik, aki kész azt gondolni, amit mindenki gondol, mentes attól az úgynevezett hiúságtól, hogy valami

* Öszinteség. – *A szerk.*

különöset akarjon gondolni, kész tehát fejét ráhúzni a közös kaptafára. Az egyenesség és az egyszerűség ugyancsak nem egyértelmű és szeplőtelen eszmények akkor, ha a tárgy komplex. A józan ész feleletei a maguk kategóriáit olyannyira az éppen fennállóból merítik, hogy ezek annak leplezőfátylát erősítik, ahelyett, hogy áthatolnának rajta; ami pedig az egyenesvonalúságot illeti, hát meglehetősen nehéz anticipálni az utat, amelyen egy felismeréshez eljutunk. Tekintettel a szociológia jelen állapotára, a tudományos minőség Popper által felsorolt kritériumai közül a legélesebb hangsúlyt az – újfent kritizálandónak persze állandóan megmaradó – javasoltak bátorságára és eredetiségére helyezném. Végül, ne hiposztazáljuk a probléma kategóriáját sem. Az, aki a saját munkáját csak valamennyire is elfogulatlanul ellenőrzi, olyan tényállásra fog bukkanni, melynek megoldását – el kell ismerje – csak az állítólagos előfeltétel nélküliség tabui nehezítik meg. Nem ritka eset, hogy valakinek megoldásai vannak, egyszerre csak világos lesz számára valami, majd utólag kérdést konstruál hozzá. Ez azonban távolról sem véletlen: a társadalomnak, ennek az egyedi manifesztációit átfogó és összefogó valaminek az elsőbbsége a társadalmi megismerésben olyan belátások révén fejeződik ki, melyek eredete a társadalom fogalmában van, s egyedi szociológiai problémává csak akkor válik, ha amit anticipálunk, utólag szembeállítjuk a különös anyaggal. Némileg általánosabban fogalmazva: az ismeretelmélet, ahogyan azt a nagy filozófia Bacon és Descartes óta bizonyos önállósággal kifejlesztette és ránk hagyományozta, még az empiristáknál is a tárgyra mintegy ráerőltetve érti önmagát. Az életteljesen végbemenő megismerés számára többszörösen inadequatekvát, egy annak számára idegen és külsődleges, induktív–deduktív kontinuum jellegű tudománykép értelmében épül fel. Nem a legutolsó volna az ismeretelmélet esedékes fel-

adatai között – és Bergson meg is sejtette ezt –, hogy reflektáljon arra, voltaképp hogyan is tettünk szert arra a gondolatra, hogy e megismerési teljesítményt mindenekelőtt egy, a termékeny megismerésnek egyáltalán nem megfelelő logista vagy szcientista modellben írjuk le.

A probléma fogalmához Popper kategóriáinak vonatkozásrendszerében a megoldás fogalma rendelődik. Megoldásokat javasolnak és kritizálnak. A kritikának kulcsszerepet juttatván ez döntően eltér a megfigyelés elsőbbségét hirdető primitív és megismerésellenes tanítástól. Itt azonban minden az árnyalatokon fordul meg, mint ahogy tudományos álláspontok különböző volta is igencsak gyakran árnyalatokban rejtőzik el inkább, semhogy nagy formátumú világnézeti fogalmakká formálódjék. Ha egy megoldáskísérlet – mondja Popper – a tárgyi kritika számára nem hozzáférhető, már éppen emiatt tudománytalanként kikapcsoljuk, ha talán csak ideiglenesen is. Ez legalábbis kétértelmű. Ha eme kritikán az úgynevezett tényekre való redukálás, a gondolatoknak megfigyelésekkel történő maradéktalan fedezete értendő, úgy ez az eljárás hipotézissé nivellálja a gondolatot, és a szociológiát megfosztja az anticipációtól, mely pedig lényegéhez tartozik. Léteznek szociológiai teorémák, melyek a társadalom homlokzatai mögött uralkodó mechanizmusok felismeréseiként elvileg, méghozzá éppen társadalmi okokból, a jelenségeknek oly mértékben ellentmondanak, hogy ezekből kiindulva érdemileg egyáltalán nem bírálhatók. Kritikájuk a következőes elméletre tartozik, a továbbgondolásra, nem pedig – és Popper úr egyébként így nem is fogalmazott – a protokolltételekkel való szembesítésre. A tények a társadalomban azért nem ama végsők, melyekben a megismerés támpontot találhatna, mivel magukat is a társadalom közvetíti. Nem minden teoréma hipotézis. Az elmélet télosz, nem csak a szociológia közege.

El kellene időznünk a kritika és a cáfolat azonosításánál is. A cáfolat csak immanens kritikaként termékeny. Ezt már Hegel tudta. *A logika tudománya* második kötetében a „fogalmi ítéletről” található részek, melyek együtt felérnek majd mindazzal, amit azóta titokzatos mélységgel az értékekről kinyilatkoztattak: „...ezek az állítmányok: jó, rossz, igaz, szép, helyes stb. azt fejezi ki, hogy a dolog a maga általános fogalmán, az abszolútnak feltételezett kellésén, megméretett, s vele egyezik-e vagy nem.”²

Kívülről szemlélve minden megcáfолható és semmi sem. A vitatkozósdit kétellyel kell illetnünk. A szervezett tudományba mint az igazság valami fajta hatóságába vetett bizalomról tanúskodik, bár e szervezett tudománnyal szemben a szociológusnak érzéketlenséggel kellene felszerelkezni. Tekintettel a gondolkodás tudománybeli kontrolljára, melynek feltételeit a szociológia maga is megnevezi, különösen jelentős, hogy Popper a kritika kategóriájának középponti helyet biztosít. A kritikus indíttatás azonos az ellenállással a mindenkori uralkodó véleménnyel való merev alkalmazkodó azonosulással szemben. E motívum megjelenik Poppernél is. Tizenkettedik tétele szigorúan azonosnak állítja a tudományos objektivitást a kritikus hagyománnyal, mely „minden ellenállás dacára oly gyakran lehetővé teszi egy uralkodó dogma bírálását”. Mint a közelmúltban Dewey és egykor Hegel, ő is a nyílt, a nem rögzült, nem eldologiasult gondolkozásra apellál. Ehhez elengedhetetlen egyfajta kísérletező kedvű, hogy azt ne mondjuk játékos motívum. Ezt persze óvakodnék minden további nélkül azonosítani a kísérlet fogalmával, és egyenesen mint szívemből fakadónak fogadni el a próba-tévedés alapelvét. Abban a szellemi klímában, ahonnét ez származik, a kísérlet szó

² Hegel: *A logika tudománya*. II. rész. Bp., 1957. 261. l.

kétértelmű; éppen e szó vonszol magával természettudományos gondolattársításokat, és éle minden nem tesztelhető gondolkodás függetlensége ellen irányul. Számos gondolat van azonban, mégpedig végső soron a lényegiek, amelyek kitérnek a tesztelés elől, – igazságtartalmuk mégis van. Popper egyetért ezzel is. Bizonyító érvénnyel alkalmasint egyetlen kísérlet sem mutathatja ki egyetlen társadalmi jelenség esetében sem annak függőségét a totalitástól, mivel maga e totális, mely preformálja az egyedi jelenségeket, partikuláris kísérleti eszközökkel nem vizsgálható. A társadalmilag megfigyelhető lények e függése az össz-szerkezettől valójában mégis érvényesebb, mint bármely, az egyedeken cáfolhatatlanul verifikált adat és minden egyéb inkább, mint merő agyszülemény. Ha nem akarjuk végül is a szociológiát a természettudományos modellekkel összevegyíteni, úgy a kísérlet fogalmának ki kell terjednie az olyan gondolatokra is, melyek a tapasztalat erejével telítve, hogy megértsenek, túllépnek ezeken. A szociológiában, a pszichológiával ellentétben, a szoros értelemben vett kísérletek többnyire amúgy is kevésbé termékenyek. – A spekulatív mozzanat nem a társadalmi megismerés szűkösségére utal, hanem mint egyik összetevője éppenséggel nélkülözhetetlen, bármennyire lejárt is már a spekulativitást egykor glorifikáló idealista filozófia ideje. Ehhez tartozik voltaképp ama fordulat is, hogy kritika és megoldás egymástól egyáltalán nem választhatók el. Alkalmilag a megoldások elsődlegesek, közvetlenek, és csak érlelői ama kritikának, melynek révén a megismerési folyamat előrehaladásává közvetítődnek; mindenekelőtt azonban a kritika, ha elég éles formában tudjuk megfogalmazni, maga máris megoldást implikál: a kritika aligha közelíthet igazán kívülről. Erre vonatkozott ama bizonyos tagadás filozófiai fogalma, mely Poppertől egyáltalán nem áll távol, bármilyen kevésbé kedveli is Hegelt. A kritikai módszert a tudomány

organonjává emeli, azonosítván a tudomány objektivitását az övével. Egyetlen dialektikus sem kívánhatna ma ennél többet.

Levonnék persze ebből egy következtetést, amit Popper referátuma nem említ, és amelyről nem tudom, akceptálja-e ő. Álláspontját kriticistának nevezi, nagyon is nem kantiánus értelemben. Ám ha egyszer már a módszer függését a tárgytól annyira komolyan vettük, mint ez Popper néhány meghatározásában benne rejlik – példának okáért mikor a relevanciát és az érdekességet tartja a társadalmi megismerés mércéinek –, úgy a szociológia kritikai munkája nem korlátozódhat önkritikára, tételei, elméletei, fogalmi apparátusa és módszerei reflexiójára. Egyben a tárgy kritikája is, hiszen a szubjektív oldalon, a szervezett tudománnyá egyesült alanyok oldalán lokalizált mozzanatok annak függvényei. Legyenek bár az eljárásmód összetevői instrumentálisan mégoly definiáltak, a tárggyal való adekvációjuk mindig – akár rejtetten – megkívántatik. Ha hiányzik ez az adekváció, akkor az eljárások terméketlenek. A tárgynak a módszerben saját súlya szerint kell érvényre jutnia, különben rossz a legcsiszoltabb módszer is. Mindez nem kevesebbet foglal magába, mint hogy az elméletben a tárgynak kell megjelenie, formája szerint is. Azt, hogy a szociológiai kategóriák kritikája mikor illeti csak a módszert, vagy hogy a tárgy és a fogalom diszkrepanciája mikor terheli meg a tárgyat, mivel az nem lehet azzá, amivé lenni kíván, ezt a vitatott elmélet tartalma dönti el. A kritika útja nem csupán formális, hanem materiális is, a kritikai szociológia, ha fogalmait igaznak akarja, eszméje szerint szükségképp egyúttal társadalomkritika, amint azt Horkheimer a hagyományos és a kritikai elméletéről szóló tanulmányában részletesen kifejti. Valamit tartalmazott ebből már Kant kriticizmusa is. Amit ő az istenre, szabadságra és halhatatlanságra vonatkozó

tudományos ítéletek ellen említett, azon állapot oppozíciója volt, mikor ezeket a teológiai kényszerítő voltukat immár elvesztett eszméket csalárdan igyekeztek megmenteni a racionalitás számára. A kanti terminus, a „kiravaszkodás”, az apologetikus hazugságra vonatkozik ebben a gondolkozási hibában. A kriticismus militáns felvilágosodás volt. Ezzel összehasonlítva egy olyan kritikai beállítottság, mely megáll a realitás előtt, és beéri azzal, hogy saját munkájával foglalatloskodjék, aligha volna haladott felvilágosodás. A felvilágosodás motívumait megnyirbálva, neki magának is el kell satnyulnia, amint ezt az igazgatáskutatás összevetése a kritikai elmélettel csattanósan mutatja is. Ideje lenne, hogy a szociológia szembeszegüljön ennek a magát az érinthetetlen módszer mögé elsáncoló önelsatnyításnak. A megismerés attól eleven, hogy vonatkozik valamire, ami nem maga, egy hozzá képest másra. E vonatkozásának azonban mindaddig nem tesz eleget, amíg ez pusztán közvetve, kritikai önreflexióban érvényesül: szükségképp át kell hogy térjen a szociológiai tárgy kritikájára. Amikor a társadalomtudomány a liberális társadalom fogalmát – e tételekről tartalmukban ezúttal egyáltalán nem is kívánok előre ítélni – egyfelől mint szabadságot és egyenlőséget fogalmazza meg, másfelől e liberalizmusfogalom alá vont kategóriák igazságtartalmát elvileg vitatja az emberek közötti viszonyokat meghatározó hatalom egyenlőtlensége miatt, akkor a társadalom milyenségéről és nem logikai ellentmondásról van szó, amely el-tüntethető volna korrektebb meghatározásokkal avagy valamely kiinduló meghatározás utólagosan bevezetett empirikus megszorításával vagy differenciálásával. Ez esetben azonban a kritika nem csupán annyit jelent, hogy az ellentmondás tételeket átfogalmazzuk a tudományos összefüggés harmonizálása kedvéért. Az ilyen logika hamissá válhat a valódi súlypontok eltolódása miatt. Szeretném hozzáfűzni, hogy e

fordulat a szociológiai megismerés fogalmi eszközeit szintolyképpen mélyrehatóan érinti; a társadalom kritikai elmélete a szociológiai megismerés permanens önkritikáját átírányítja egy másik dimenzióba. Arra szeretnék emlékeztetni csupán, amire a szervezett tudományba mint az igazság biztosítékába helyezett naiv bizalommal kapcsolatban utaltam.

Mindez persze előfeltételezi igazság és hamisság megkülönböztetését, ami mellett Popper oly állhatatosan kitart. A szkeptikus relativizmus bírálójaként ő éppoly élesen polemizál a tudásszociológia, kivált annak mannheimi és paretói formájával, mint magam is újra és újra tettem. Az úgynevezett totális ideológiafogalom, valamint az igaz és hamis összemosása nem áll szándékában a – ha szabad így nevezni – klasszikus ideológiatannak, inkább már annak hanyatlására jellemző. Ama próbálkozással kapcsolatos, hogy elvegyék e tan kritikus élet, és a tudományüzem egyik szakágazataként semlegesítsék. Valaha az ideológia társadalmilag szükségszerű látszatot jelentett. Az ideológiakritika összekapcsolódott egy teoréma vagy doktrína hamis voltának konkrét kimutatásával. A pusztá ideológiagyánú, mint azt Mannheim nevezte, még nem volt elég. Ezt maga Marx, Hegel szellemében kigúnyolta volna mint elvont tagadást. Az ideológiák levezetése a társadalmi szükségszerűségből nem enyhített a hamisságuk fölötti ítéleten. Levezetésük olyan jellegű strukturális törvényekből, mint az áru fétis-karaktere, ami a $\pi\rho\omega\tau\sigma\upsilon\ \psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\theta$ *-t nevezi ekkor meg, a tudományos objektivitásnak éppen azt a mércéjét akarta alkalmazni rájuk, amivel Popper is mér. A meghonosodott alap-felépítmény ellentétben ez máris elsőkélyesedett. Míg a hamis és igaz tudat élességét letompító tudásszociológia

* A látszatra elemi. – *A szerk.*

úgy tesz, mintha haladás volna a tudományos objektivitás értelmében, e fellazulás miatt valójában visszaesés a Marxnál nagyon is objektíven értett tudományfogalomhoz képest. A totális ideológiafogalom csupán halandzsával és oly neologizmusokkal, mint perspektivizmus, nem pedig tárgyi-tartalmi meghatározásokkal tudja elhatárolni magát a világnézetileg frázisszerű vulgárrelativizmustól. Innét a tudásshociológia nyílt vagy rejtett szubjektivizmusa, amelyet Popper joggal leplez le vádlón, és melynek kritikájában egy a nagy filozófia és a konkrét tudományos munkálkodás. Az előbbi a minden emberi megismerés relativitásának generálklauzúraszerű közhelyétől komolyan soha nem hagyta magát zavartatni. Popper bírálata a tudomány és a tudós objektivitásának jelentésvegyítését illetően találó a totálissá lefokozott ideológiafogalomra, annak autentikus koncepciójára viszont nem. Ez ugyanis az ideológián a hamis tudatnak egyedi szubjektumoktól és azok oly sokat emlegetett álláspontjaitól messzemenően független, a társadalmi szerkezet elemzésében kimutatható determinációját értette, s ez a gondolat egyébként Helvetiusig, ha nem éppen Baconig nyúlik vissza. A buzgó gond az egyedi gondolkodó helyzeti kötöttsége miatt abból ered, hogy nem képesek felismerni az igazság objektív eltorzulását. A gondolkodókhoz ennek nincs túl sok köze, a pszichológiájukhoz pedig végképpen semmi. Röviden, Popper úr tudásshociológia-ellenes bírálatával egyetértek. Egyetért azonban ezzel a nem felhígított ideológiatan is.

A társadalomtudományos objektivitás keresése Poppernél, mint egykor Max Weber híres dolgozatában is, az értékmentesség igényéhez kapcsolódik. Az ő figyelmét sem kerülhette el, hogy ez az időközben dogmatizált kategória, mely a pragmatikus tudományüzemmel túlon túl is jól megfér, ma újra átgondolandó. Az objektivitás és az érték szétválasztása

nem olyan kötelezően kényszerű, mint azt Max Webernél vélte, aki írásaiban persze sokkal több megszorítással él, mint az harci felhívásából várható volna. A feltétlen értékmentesség követelményét Popper paradoxnak nevezi, lévén hogy a tudományos objektivitás és az értékmentesség maguk is értékek; e belátás mindazontáltal aligha annyira kevésbé jelentős, ahogyan Popper értékeli; belőle tudományelméleti következmények vonhatók le. Popper hangsúlyozza, hogy a tudósnek nem tiltható meg az értékelés, és az nem rombolható le anélkül, hogy őt emberként és tudósként is fel ne bomlasztanánk. Ez azonban sokkal többet mond ki, mint valami pusztán a megismerés gyakorlatára vonatkozó dolgot; az „őzt mint tudóst felbomlasztani” magába foglalja a tudomány mint olyan objektív fogalmát. Az értékelő és az értékmentes magatartás szétválasztása annyiban hamis, hogy az érték és így az értékmentesség is eldologiasodások; helytálló viszont annyiban, hogy a szellem magatartása nem vonhatja ki magát tetszése szerint az eldologiasodás adott szintje alól. Az, amit értékproblémának nevezünk, egyáltalában már csak abban a fázisban konstituálódik, amikor az eszköz és a cél a természet fölötti zavartalan uralom kedvéért egymástól elkülönülnek; az eszközök racionalitásával együtt halad a célok nem csökkenő, sőt, ha lehet, még csak növekvő irracionalitása. Kant és Hegel még nem használja a politikai gazdaságtanban honos értékfogalmat. A filozófiai terminológiába minden jel szerint csak Lotzénél kerül be; Kant megkülönböztetése ár és méltóság között a gyakorlati észben ezzel inkompatibilis lenne. Az értékfogalom a csereviszonyban alakul ki – ez másért való lét. Egy olyan társadalomban, amelyben minden valami ilyenné – használhatóvá – vált – és az igazság Popper konstatálta tagadásában ugyanez a tényállás nyilvánul meg –, e „valami másért” magánvaló, szubsztanciálissá bővülte el magát, majd hamissá

lett, és ügyesen alkalmazkodott ahhoz, hogy az érzékeny vákuumot betöltse az uralkodó értékek tetszése szerint. Amit utólagosan értékként szentesítünk, az a tárgyhoz nem külsőként viszonyul, nem $\chi\omega\varrho\iota\varsigma$ * áll szemben vele, hanem benne rejlik. Tárgyunk, a társadalmi megismerés tárgya éppúgy nem valami legyen-mentes, pusztán létezéssel bíró – azzá csak az absztrahálással válik –, ahogyan az értékek sem transzcendencensen, valamely eszme-égre odaszögezve léteznek. Az ítéletet egy tárgyról, amelyhez bizonyosan szükséges a szubjektív spontaneitás, ugyanakkor előrerajzolja maga a tárgy is, és az nem merül ki szubjektív irracionális döntésekben, mint ahogy Weber állítja. Az ítélet – filozófiai nyelven szólva: a tárgy ítélete önmagáról – töredezettségét idézi föl. A benne rejlő teljességhez való viszonyában konstituálódik azonban, anélkül, hogy tényszerűség volna: e tétel célja, hogy a tárgy a maga fogalmán méressék. Ennek értelmében az egész, a szociológia és más szaktudományok által ballasztként magukkal vonszolt érték kérdés hibásan van feltéve. Az értékmentességgel hivatkozó tudat a tárgyat éppúgy elvétí, mint az, amely valamilyen többé-kevésbé önkényesen előrendezett értékekre hivatkozik; behódolunk ennek az alternatívának, s antinómiákba keveredünk. A pozitivizmus sem tudott megszabadulni ettől; *Durkheim* – bár ő a maga *chosisme*** -jével pozitivista szellemiségben túltesz Weberen, aki végül is megtalálta igazi témáját a vallásszociológiában –, az értékmentességet nem ismeri el. Popper meg is fizeti az antinómiának kijáró sarcot, elutasítva egyfelől érték és megismerés elválasztását, másfelől pedig azt kívánva, hogy a megismerés implicit értékei önreflexiójában tudatosodjanak, vagyis a megismerés ne hamisítsa meg

* Végzeteként. – *A szerk.*

** A dologiség hangsúlyozása. – *A szerk.*

igazságtartalmát azért, hogy valamit bebizonyítson. Mindkét elvárás jogos. Csak éppen bele kellene foglalni a szociológiába antinómiájuk tudatát. Lét és legyen dichotómiája éppannyira téves, mint amennyire történelmileg kényszerű; így egyszerűen figyelmen kívül hagynunk nem is lehet. Átláthatóvá csak kényszerű voltának belátásában, társadalmi kritikában válik. Az értékmentes magatartás így nemcsak pszichológiailag válik lehetetlenné, hanem tárgyilag is. A társadalom, amelynek – ha pusztán technikánál több akar lenni – a szociológia a megismerésére tör, végső soron amúgy is csak az igazi társadalom koncepciója köré kristályosodva létezik. E koncepciót azonban nem elvontan, egyenesen a vélt értékek formájában kell éles ellentétként szembehelyezni a fennállóval, hanem ennek kritikájából kell eredeztetni, a társadalom tudatából saját ellentmondásairól és azok szükségszerűségéről. Amit Popper mond – „bár elméleteinket racionálisan sem igazolni, de még valószínű voltukat bizonyítani sem tudjuk, képesek vagyunk azokat mégis racionálisan kritizálni” –, éppen annyira érvényes a társadalomra, mint az arról alkotott elméletekre. Ebből olyan magatartás következik, amely sem valamely, a szociológia alapvető értékeivel szemben vak értékmentességbe nem kapaszkodik foggal-körömmel, sem az elvont és statikus értékdogmatizmustól nem vezetteti magát.

Popper észreveszi a rejtett szubjektívizmust a szcientista előítélet-mentességére oly büszke és kényes értékmentes tudásszociológiában. Logikus módon a szociológiai pszichologizmust támadja benne. Nézeteit e tekintetben is cszotom, és legyen szabad utalnom a Horkheimer tiszteletére összeállított gyűjteménybe írt munkámra, ahol kifejtettem e két tudományszak diszkontinuitását, melyeket összevontak a semmitmondó embertudomány nemfogalom alá. Az indítékok azonban, amelyek Poppert és engem ugyanarra az

eredményre vezettek, mégsem ugyanazok. Ember és társadalmi környezet különválasztása számomra igencsak külsődlegesnek tűnik, túlságosan is aszerint irányuló, hogy a tudományok térképe az adott pillanatban hogyan fest, vagyis arra, aminek hiposztázálását Popper elvileg elutasítja. A szubjektumokat – melyek kutatásába a pszichológia merészen belefogott – a társadalom nem csupán befolyásolja, hanem a legbensejükig formálja is. Valamilyen ember, mint olyan szubsztrátum, mely szembeállítható volna a környezettel, ahogyan ezt az egzisztencializmus újjáélesztette, üres elvontság kell hogy maradjon. És megfordítva, a társadalmilag hatékony környezetet, történjék ez bár mégoly közvetetten és felismerhetetlenül, emberek, a szervezett társadalom formálják. A pszichológia ennek ellenére nem tekinthető alaptudománynak a társadalomtudományok számára. Egyszerűen arra szeretnék emlékeztetni, hogy a társadalmasodás formái, azok, amiket az angolszász nyelvhasználat intézményeknek nevez, immanens dinamikájuk révén olyannyira önállósították magukat az eleven emberrel és annak pszichológiájával szemben, olyannyira idegen és túlerőben levő hatalomként lépnek szembe vele, hogy a visszavezetés az ember elsődleges magatartásmódjaira, amilyenként azokat a pszichológia tanulmányozza, még egy, a tipikus és kézenfekvően általánosítható viselkedési sémákra történő visszavezetés sem ér föl az emberek feje fölött végbe menő társadalmi folyamatokig. A társadalom elsőbbségéből a pszichológiával szemben nem mernék persze e két tudomány oly radikális függetlenségére következtetni, mint Popper. A társadalom összefolyamat, melyben az objektivitás által meghatározott emberek másfelől mégis vissza is hatnak az objektivitásra; a pszichológia éppoly kevésbé oldható föl a szociológiában, mint az egyedi lény sem a biológiai fajban és annak természettörténetében. A fasizmus egészen bizo-

nyosan nem társadalompszichológiai módon értelmezendő, nem úgy, ahogyan alkalmanként félreértették *A tekintélyelvű személyiség* (The Authoritarian Personality) kategóriáit, ám ha nem lett volna könnyen belátható szociológiai okokból olyannyira elterjedt a tekintélyelvű karakter, a fasiszmus legalábbis nem találta volna meg azt a tömegbázist, amelynek híjával egy Weimari Köztársaság típusú társadalomban aligha juthatott volna hatalomra. A társadalmi folyamatok autonómiája nem magánvaló, hanem alapja az eldologiasodásban van; emberek maradnak az emberrel szemben elidegenült folyamatok is. Ezért a két tudomány közötti határ is éppúgy kevésbé abszolút, mint a szociológia és a gazdaságtan, a szociológia és a történelem közöttiek. A társadalom totalitásként való felismeréséből következik, hogy a megismerésében is helyet kell kapnia minden, e totalításban ható és egymásra bizonyosan nem redukálható tényezőnek, nem szabad, hogy a megismerést a tudományos munkamegosztás terrorizálhassa. A társadalom elsőbbsége az egyedi emberrel szemben a tárgyból következik, az individuumnak a társadalommal szembeni tehetetlenségéből, ami *Durkheim* számára egyenest a faits sociaux* kritériuma volt. A szociológia önreflexiójának azonban ébernek kell maradnia ama tudománytörténeti örökséggel szemben is, amely arra csábít, hogy szétfeszítsük e kései és Európában a humán egyetemek közössége részéről egyenrangúnak még ma sem tekintett tudomány önállóságát.

Hölgyeim és Uraim! E korreferátumom megírását megelőző levélváltásunkban Popper úr álláspontjaink különbözőségét úgy jellemezte, mintha szerintem ő azt hinné, hogy mi a valaha is létezett világok legjobbjában élnénk, míg én viszont nem ezt gondolom. Ami őt illeti, minden bizony-

* Társadalmi tények. – *A szerk.*

nyal némileg túlzott a vita kiélezése kedvéért. Bajos ugyan az összevetés különböző korok társadalmainak rossz volta között, mégis nehéz feltételeznem, hogy egyikük sem lett volna jobb annál, mint amelyik Auschwitzot kiagyalta. Ennyiben Popper kétségkívül találóan jellemzett. Mindössze én az ellentétet eldönthetőnek és nem merő álláspontbelinek tekintem, az álláspont-filozófiáról végtére is mindketten eléggé elutasítóan vélekedünk és így az álláspont-szociológiáról is. A társadalmi valóság ellentmondásos voltának tapasztalata nem valamely tetszőleges kiindulópont, hanem ez az az indíttatás, mely a szociológia lehetőségét egyáltalán megteremti. A társadalom Popper kifejezésével élve problémává csak annak számára válik, aki egy másmilyen is el tud gondolni, mint amilyen éppen van; csak azáltal, hogy milyen nem, lepeződik le az, hogy milyen, és végtére is ez lenne fontos egy olyan szociológiában, amely nem éri be – mint persze vizsgálatainak többsége – köz- és magánigazgatási célokkal. Ezzel talán az okot is pontosan megjelöltük, amiért a szociológiában mint egyedi tudományos képletben a társadalomnak nem jut hely. Comte-nál az új diszciplína felvázolását ama szándék vezérelte, hogy korának produktív tendenciáját, a termelőerők kibontakozását megvédje az akkor benne már megérlelődő romboló lehetőségektől – és a szociológia ezen alapállásában azóta sem változott semmi, hacsak az nem, hogy a helyzet véglegesen kiéleződött, és a szociológia lenne hivatott ezt evidenciában tartani. Az őspozitivistá Comte tudatában volt, és döntőnek tekintette a társadalom ezen antagonisztikus jellegét, amelyet azután a későbbi pozitivizmus fejlődése mint metafizikus spekulációt akart elbűvészkedni; és azért oly megindítóak kései korának bolondságai, mert megmutatják, hogy mily mértékben úz gúnyt a társadalmi realitás annak az igényeiből, akinek az a foglalkozása, hogy őt megismerje. Időközben az

a válság, amelyben a szociológia azt a látszatot akarja kelteni, hogy képes megállni a helyét, immár nem a polgári rend válsága csupán, hanem a szó szoros értelmében a társadalom egészének fizikai fennmaradását fenyegeti. Tekintettel a viszonyok kendőzetlenül előlépő, mindent legyűrő hatalmára, Comte reménye, hogy a szociológia vezérelheti majd a társadalmi hatalmat, mint naivitás lepleződik le, ha nem egyenesen tervezettel szolgál a totális hatalom birtokosai számára. A szociológia lemondása a kritikus elméletről rezignáció: immár nem merjük elgondolni a teljességet, mert már remélni sem merészelhetjük, hogy változtathatunk rajta. Ha viszont a szociológia még fel is esküszik arra, hogy a fennálló szolgálatában tényeket és alakzatokat tárjon föl, akkor ez a haladás a szabadságnélküliségben azon részismerteket is egyre növekvő mértékben fogja befolyásolni és teljes irrelevanciára kárhozthatni, amelyek révén győzedelmeskedni vél az elmélet fölött. Popper referátumát egy Xenophanész-idézettel zárta, ami annak jele, hogy hozzám hasonlóan kevésbé törődött bele filozófia és szociológia azon szétválasztásába, ami mai lelki békéjüket meghozta. Ám eleata ontológiája ellenére Xenophanész is felvilágosító volt – nem véletlenül található már nála az a még Anatole France-nál is visszatérő gondolat, hogy ha valamely állatfajnak lenne istenképzete, az őhöz lenne hasonló. Az antikvitás óta az egész európai felvilágosodás ezt a kritikatípust örökíti tovább. Ma ez a hagyaték a legnagyobbbrészt a társadalomtudományra szállt, amely demitologizálást követel. Ez viszont nem valami tisztán teoretikus fogalom és nem is vak képrombolás, amely az igaz és nem igaz megkülönböztetésével lerombolja a helyes és hamis különbségét is. Bármennyit teljesítsen is a varázs feloldásában a felvilágosodás, értelemszerűen az embert fogja az átok alól felszabadítani, valaha a démonoktól, ma attól, amit az em-

beri viszonyok művelnek vele. Felvilágosodás – aki erről megfélekedzik, érdektelenül változtatlanul hagyja a megátkozottságot és kimerül használható fogalmi apparátusok létrehozásában, az az igazság azon fogalmát is szabotálja, amit Popper a tudásszociológiával szegezett szembe. Az igazság nyomatékos fogalmába beleértem a társadalom igaz berendezkedését is, bármennyire rajzolható is fel ennek alapján a jövő valamiféle képe. A *reductio ad hominem** – amire minden kritikai felvilágosodás ösztönöz bennünket – szubsztanciája, az az ember, aki csak egy magát saját uralma alatt tartó társadalomban lenne életre hívható. A jelenlegiben viszont egyetlen jegye a társadalmi nem igazság.

* Visszavezetés az emberre. – *A szerk.*

Jürgen Habermas

ANALITIKUS TUDOMÁNYELMÉLET ÉS DIALEKTIKA*

Utóirat Popper és Adorno vitájához

1.

„A társadalmi totalitásnak nincs valamifajta saját élete, amely fölötte állana mindazon tényezőknek, amelyekből áll. Egyedi mozzanatai által termelődik és újratermelődik. Több ezek közül megőriz egy olyan viszonylagos önállóságot, amelyet a primitív társadalmak sem nem ismernek, sem nem tűrnek. Bármennyire nem különvált is azonban ez a teljesség elemeinek életétől, együttműködésétől és antagonizmusától, éppoly kevésbé lehet bármely elemét is pusztán funkcionálisában, akár anélkül megérteni, hogy be ne pillantanánk eme egészbe, melynek lényege magában az egyedi mozzanatok mozgásában van. Rendszer és egyediség egymást kölcsönösen meghatározók, és csak reciprocitásukban megismerhetők.”¹ Adorno a társadalmat olyan kategóriákban fogja fel, melyek nyíltan hirdetik, hogy Hegel *Logikájából* erednek. A társadalmat szigorúan dialektikus értelemben vett totalitásnak tekinti, mely nem engedi, hogy ezt a teljességet organikusként fogjuk fel „a totalitás több mint részei összege” tétel szerint; a totalitás azonban éppannyira nem egyféle osztály, melyet a terjedelmi logika módján, elemeinek összes-

* *Der Positivismusstreit*... 155–193. l.

¹ Th. W. Adorno: *A társadalomtudományok logikájáról*. E kötetben 305. l.

sége alapján lehetne meghatározni. Az a kritika², amely joggal bírálta az alakzatelméletek, e területükön az analitikus módszer formális szabályaira irányuló vizsgálatokat egészében elutasító teoreémák logikai alapjait, illetéknéppen a teljesség dialektikus fogalmát nem is érinti, hiszen ez túllép a formális logika határain, amelynek árnyékbirodalmában a dialektika mint olyan egyáltalában nem is tűnhet másnak, mint agyrémnek.

A logisták vitázzanak csak, a szociológusoknak az afféle agyrémekre van egy találó szavuk – a társadalmi életösszefüggés totalitására történő vonatkoztatás kifejezései ma máris ideológiának számítanak. Mindaddig, míg a társadalomtudományok magukról alkotott tudatát az analitikus tudományelmélet fogja meghatározni, ez a radikálisnak meghirdetett felvilágosodás minden dialektikus lépésben egy darab mitológiát szimatol – alkalmasint nem is igaztalanul. A dialektikus felvilágosodás³, melynek szabatosága igyekszik kitépni magát a lapályból, valóban őrzi a mítoszok egyik, a pozitivizmus részéről prédául odavetett belátását, nevezetesen azt, hogy a szubjektumok által kezdeményezett és végzett kutatási folyamat a megismerés aktusa folytán hozzá tartozik magához ahhoz az objektív összefüggéshez, melyet megismerni hivatott. Eme belátás a társadalmat persze mint totalitást előfeltételezi, előfeltételez továbbá szociológusokat, akik önmagukat reflektálják ebben az összefüggésben. Az analitikus-empirikus társadalomtudományok is kétségkívül ismerik a teljesség fogalmát, elméleteik rendszerekből szólnak, és egy általános elméletnek a társadalom rendszerének egészére kellene vonatkoznia. Eme előlegezéssel a társadalmi

² Pl. O. Nagel: *The Structure of Science*. London, 1961. 361. l.

³ Vö. Horkheim-Adorno: *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam 1947. 13. l.

történés mint empirikus szabályszerűségek funkcionális összefüggése fogalmazódik meg, a társadalomtudományi modellekben a kovariáns mennyiségek között levezetett összefüggések összessége egyetlen összefüggés elemeinek számít. Rendszernek és elemeinek e hipotetikus matematikai függvények deduktív összefüggéseiként leképeződő viszonyát élesen el kell választanunk a totalitás és mozzanatai csak dialektikusan kibontakozó viszonyától. A jelzett különbség rendszer és totalitás között nem határozható meg közvetlenül, lévén, hogy ez a formális logika nyelvén kifejezve feloldódna, a dialektika nyelvében pedig szükségképp megőrződve-megszűntetődik. Különbségmeghatározás helyett mintegy kívülről fogjuk szemügyre venni a társadalomtudomány e két tipikus formáját, melyek egyike a rendszer funkcionalista fogalmára korlátozódik, a másik ragaszkodik a totalitás dialektikus fogalmához. Mindenekelőtt a két típus közötti négy jellegzetes különbséget fogjuk taglalni.

1. Valamely szigorúan tapasztalattudományi elmélet keretei között a rendszerfogalom csak formálisan jelölheti azon funkciók egymáshoz kapcsolódó összefüggéseit, amelyeket máskülönben mint a társadalmi viselkedés változóinak összefüggéseit interpretál. Maga a rendszerfogalom az elemzett terület számára éppúgy külső marad, mint az azt értelmező tételek. Az analitikus-empirikus eljárás mód előírásai a hipotetikus tételek, vagyis a tapasztalattudományosan használható kalkulus deduktív összefüggéseinek kiépítéséhez a formállogikai szabályok mellett csupán ezt a követelményt tartalmazzák: az egyszerűsített alapfeltevéseket úgy kell megválasztani, hogy tegyék lehetővé empirikusan értelmes törvényfeltevések levezetését. Alkalmilag úgy mondják ezt, hogy az elméletnek „izomorfnak” kell lennie alkalmazási tartományához, ám már maga e kifejezőmód is félrevezető. A tudományos kategóriák és a valóság szerkezetei közötti

ontikus megfelelésről ugyanis elvileg nem tudunk semmit. Az elméletek rendezési sémák, melyeket valamely szintaktikusan kötelező kereten belül tetszőlegesen szerkesztünk. Használhatóknak valamely alkalmazási tárgyterületre akkor bizonyulnak, ha annak valószínűs sokfélesége illeszkedik hozzájuk. Az analitikus tudományelmélet is ragaszkodhat így az egységtudomány programjához; a levezetett törvényhipotézisek tény szerinti egybeesése az empirikus hasonlóságokkal elvileg véletlen, és mint ilyen, megmarad külsőnek az elmélethez képest is. Meg nem engedettnek számít minden reflexió, mely szerényen ennyivel be nem éri.

A dialektikus elmélet éppen e szerénységtelenség vétkét követi el. Kétségbe vonja, hogy a tudomány az emberek létrehozta világ szemléletében éppoly semlegesen járhatna el, mint ahogyan az az egzakt természettudományokban sikeresen történik. A társadalomtudományoknak előzetesen kell biztosítaniuk kategóriáik tárgyukhoz adekvát voltát, mivel az olyan rendezési sémák, melyekhez a kovariáns mennyiségek csak véletlenszerűen illeszkednek, figyelmen kívül hagyják a társadalmat illető érdekeinket. A társadalomtudományos modell raszterébe mint empirikus szabályszerűségek minden bizonnyal belekerülnek az intézményesítetten eldologiasodott viszonyok, és egy ilyenfajta analitikus tapasztalatismertet egészen bizonyosan képes megadni számunkra azt a hatalmat, hogy izolált összefüggéseinek ismeretében társadalmi mennyiségek fölött technikailag éppúgy rendelkezhezzünk, mint a természet fölött. Amint azonban a megismerési érdekünk messzebbre tekint a természet feletti uralomnál, és ez esetünkben természet adta területek manipulálását jelenti, a rendszer közömbös volta alkalmazási területével szemben átcsap annak meghamisításába. A tárgynak az általános módszertan kedvéért elhanyagolt szerkezete irrelevanciára ítéli azt az elméletet, amely nem hatol bele. A valósa-

gos ismeretek triviális voltának a természet tartományában nincs jelentősége, a társadalomtudományokban azonban létezik a tárgy bosszúja, ha a megismeréssel elfoglalt alany éppen annak a szférának marad a foglya, amelyet megismerni akar. Ettől csak annak mértékében mentesülhet, amennyire a társadalmi életfolyamatot mint a kutatást magát meghatározó totalitást érti meg. A társadalomtudomány ezzel egyben elveszíti vélt szabadságát kategóriái és modelljei megválasztásában, ám tudja azt, hogy „az nem minőség nélküli adatokkal dolgozik, hanem csupa olyannal, mely a társadalmi totalitás összefüggése szerint strukturált”.⁴

Mindazonáltal az a követelmény, hogy az elmélet a fogalom szerkezetében és felépítésében tárgyhöz adekvát legyen, hogy a módszerben a tárgy saját súlya szerint jusson érvényre, túlesik mindennemű leképezési elméleten, és csak dialektikusan váltható be. A tudományos apparátus csak akkor fedez fel egy tárgyat, melynek szerkezetéről mintegy előzetesen kell hogy megértsék valamit, ha a választott kategóriák nem külsőek a tárgyhöz képest. Ez a kör nem törhető át a megközelítésmód semmilyen apriorisztikus vagy empirikus közvetlenségével, hanem csakis dialektikusan, a társadalmi életvilág természetes hermeneutikájához kapcsolódva gondolható át. A tételek hipotetikus deduktív összefüggéseinek helyére a hermeneutikus értelemmagyarázat lép, szimbólumok és jelentések megfordíthatóan egyértelmű hozzárendelése helyett körvonalazatlanul, de előzetesen megérlelt kategóriák nyernek meghatározottságot párhuzamosan a kifejtett összefüggésen belüli helyértékükkel; a reláció formájú fogalmak átadják a helyet olyan fogalmaknak, melyek lényegét és funkciót egyszerre képesek kifejezni. E mozgé-

⁴ Th. W. Adorno.: e kötetben 304. l.

konyabb típusú elméletek a tudományos apparátus szubjektív kezdeményezéseibe reflektálva beleveszik még azt is, hogy ama objektív összefüggésnek, melyet a maguk részéről elemzésnek vetnek alá, maguk is összetevői maradnak.

2. Megváltozván az elmélet viszonya tárgyához, megváltozik viszonya a tapasztalathoz is. Az analitikus-empirikus eljárásmodok a tapasztalatnak csak egy fajtáját tűrik meg, azt, melyet maguk definiálnak. Interszubjektív érvényű észleleti ismereteket, úgy látszik, csakis tetszőlegesen felcserélhető szubjektumokkal, izolált térben, reprodukálható körülmények között kiváltott fizikai viselkedés megfigyelése enged meg. Ezekben testesül meg az a tapasztalati alap, amelyre az elméletnek támaszkodnia kell, ha a deduktíve nyert hipotézisek nemcsak logikailag helyesek, hanem empirikusan is meggyőzőek akarnak lenni. A tapasztalattudomány szigorúan ragaszkodik ahhoz, hogy minden szóba jöhető tételt legalábbis közvetve felülbíráljon a nagyon is szűkre szabott tapasztalat.

Ez ellen tiltakozik minden ízében a társadalom dialektikus elmélete. Ha az elmélet formális felépítése, a kategóriák és modellek megválasztása nem követhet vakon elvont általános módszertani szabályokat, hanem – mint láttuk – előre hozzá kell mérődnie egy preformált tárgyhoz, akkor az elméletet nem lehet csak utólag vetni össze valamely és akkor már persze megszorított terjedelmű tapasztalattal. Az elméleti kezdeményezés megkövetelt koherenciája az osztársadalmi tapasztalattal, melyhez a szociológiai kutatás maga is hozzá tartozik, ugyancsak a tapasztalathoz utasít. Az ilyenemű belátások azonban végső soron a tudományelöttiként felgyűlt tapasztalat talajáról erednek, mely tapasztalás az élettörténetben összpontosuló társadalmi környezet alapját, vagyis az alany egészétől nyert formáltságot még nem válasz-

totta el mint merőben szubjektív elemet.⁵A társadalom mint totalitás élettapasztalata irányítja felvázolását, amelyben szóvá formálódik, és melynek szerkezetén keresztül újfent ellenőrzi a tapasztalat. Mivel végtére azon a szinten is létre kell jönnie az összhangnak, ahol az empiria mint kezdeményezett megfigyelés a gondolattól teljesen elválik, és ezzel a hipotetikusan mint szükségszerűvé összevonttal kívülről, mint számára külső instancia lép szembe, a dialektikus elmélet sem mondhat ellent a mégoly megcsonkított tapasztalatnak sem. Ám másfelől arra sincs kötelezve, hogy lemondjon bármely magát e kontroll alól kivonó gondolatról. Nem minden teorémája fordítható le a hipotézis–dedukció nyelvre, nem mindegyik váltható be hézagtalanul empirikus leletekkel – legkevésbé az alapvetőek. „Bizonyító érvennyel alkalmasint egyetlen kísérlet sem mutathatja ki egyetlen társadalmi jelenség esetében sem annak függését a totalitástól, mivel maga e totális, mely preformálja az egyedi jelenségeket, partikuláris kísérleti eszközökkel nem vizsgálható. A társadalmilag megfigyelhetőnek e függése az össz-szerkezettől valójában mégis érvényesebb, mint bármely, az egyedeken cáfolhatatlanul verifikált adat, és minden egyéb inkább, mint merő agyszülemény.”⁶

A rendszer analitikus társadalomtudományok előfeltételezte fogalma saját empirikus értelme szerint empirikusan egyáltalán sem alá nem támasztható, sem meg nem cáfolható; mégannyira bevált és mégoly nagyszámú törvényhipotézis sem nyújt bizonyítékot arra, hogy a társadalom szerkezete maga kielégíti azt a funkcionális összefüggést, amelyet ana-

⁵ Dilthey és Husserl „életvilág”-fogalmához kapcsolódva Alfred Schütz megment a társadalomtudományok módszertana számára egy pozitivista módon még nem megcsonkított tapasztalatfogalmat. L. *Collected Papers*. Den Haag, 1964. I. rész. 4. l.

⁶ Th. W. Adorno: e kötetben 313. l.

litikusan mint a lehetséges kovarianciák keretét szükségképpen feltételeztünk. Ezzel szemben a társadalom mint totalitás dialektikus fogalma megköveteli azt, hogy az analitikus eszközök és a társadalmi struktúrák fogaskerekekként egymásba kapcsolódjanak. A hermeneutikus előrenyúlás a totalitáshoz jobban be is kell válják, mint csupán instrumentálisan, az értelmezés menetében kell helytállónak bizonyulnia, – éppen mint a tárgyhoz hozzámért fogalomnak; a jelenségek sokfélesége ellenben legfeljebb illeszkedik valamilyen előfeltételezett raszterhez. Csak ezen igény kiemelő összehasonlítási alapján lesz világossá a súlyponteltolódás empiria és elmélet viszonyában: a dialektikus elmélet keretében egyrészt a kategoriális eszközöknek – melyek különben mindössze analitikus érvényre tartanak számot – igazolódniuk kell a tapasztalaton, másrészt a tapasztalat nem lesz azonos az ellenőrzött megfigyeléssel, és így egy gondolat szigorú értelmű falszifikáció nélkül is – legalábbis közvetve – képes arra, hogy megtartsa tudományos jogosultságát.

3. Elmélet és tapasztalat viszonya meghatározza az elmélet viszonyát a történelemhez is. Az analitikus empirikus tudományok mindig ugyanegy módon dolgoznak törvényhipotéziseik ellenőrzésén, legyen szó akár természeti jelenségről, akár éppen a történeti anyagról. Valamely, erre a címre annak szigorú értelmében számot tartó tudománynak mindkét esetben egyetemesítően kell eljárnia, és a törvényszerűségek, melyeket rögzít, logikai formájuk szerint elvileg hasonlóak. Abból az eljárásból, ahogyan a törvényhipotézisek megalapozottságát a tapasztalaton ellenőrzik, máris következik a tapasztalattudományi elméletek sajátos teljesítménye: feltételfüggő előrejelzéseket tesznek lehetővé dologi vagy eldologiasodott folyamatokat illetően. Minthogy egy elméletet azáltal ellenőrzünk, hogy az előrejelzett eseményt egybevetjük a ténylegesen megfigyelttel, az empirikusan ki-

elégítő elméletek általános tételekre, egyenest törvényekre alapozva és a fennforgó, az esetet meghatározó peremfeltételek segítségével lehetővé teszik számunkra, hogy az esetet valamilyen törvény hatálya alá vonjuk, és prognózist készítsünk az adott helyzetre vonatkoztatva. A peremfeltételekkel leírt szituációt ezután oknak, az előrejelzett eseményt okozatnak szokás nevezni. Ha ezen a módon használunk ki egy elméletet valamely esemény előrelátására, akkor azt mondjuk, hogy az eseményt meg tudjuk „magyarázni”. A feltétel-függő prognózis és a kauzális magyarázat különböző kifejezések az elméleti tudományok ugyanazon teljesítményére.

Az analitikus tudományelmélet szerint hasonló kritériumokon méretnek a történeti tudományok is, a logikai eszközöket egy másik megismerési érdek célzatával kombinálva. E tudományok célja nem egyetemes törvények levezetése és alátámasztása, hanem individuális események magyarázata. Ezenközben a történészek tulajdonítanak tárgyuk sajátóságaként egy sor triviális, többnyire pszichológiai és szociológiai szabályszerűséget avégett, hogy egy adott eseményből valamilyen hipotetikus okra következtesse. Az oksági magyarázat logikai formája mindenkor azonos, a hipotézisek azonban, melyeknek empirikus ellenőrzésére mindez történik, az univerzalizáló tudományokban tetszőlegesen adott peremfeltételek mellett deduktíve nyert törvényekre vonatkoznak, a történeti tudományokban viszont magukra a peremfeltételekre, melyek a mindennapi tapasztalat pragmatikusan előfeltételezett szabályai szerint lehetnek érdekesek mint valamely tanúsító individuális esemény oka.⁷

Egyedi események bizonyos okainak magyarázata során problematikusvá válhatnak azok a törvények, amelyekre

⁷ K. Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. 2. köt. Bern, 1958. 232. l.

hallgatólagosan támaszkodunk; amint ezután a vizsgálódás érdeke továbbkanyarodik a specifikus eseményeket magyarázni hivatott tételeknél, és elkezd a hipotetikus-egyetemes tételekre, a társadalmi magatartásnak e mindaddig triviális-ként tulajdonított törvényeire mint olyanokra vonatkozni, a történész szociológussá lesz; az elemzés ettől kezdve valamely elméleti tudomány körébe tartozik. Popper ebből azt a következtetést vonja le, hogy a törvényhipotézisek ellenőrzése nem a történettudomány dolga. Empirikus hasonformájúságok, melyek kovariáns mennyiségek funkcionális függőségeire vonatkozó általános tételek logikai formájában fejeződnek ki, más dimenzióba tartoznak, mint a konkrét peremfeltételek, melyek meghatározott történeti események okaiként foghatók fel. Történelmi törvény ezek szerint egyáltalán nem is létezhet. A történeti tudományokban mégis alkalmazható törvények jogállása ugyanaz, mint az összes többi természettörvényé.

A dialektikus társadalomelmélet ezzel szemben az egyedi eseményeknek a totalitástól való függését állítja: a törvényfogalom megszorító alkalmazását el kell utasítania. Túlmenve a történelmileg semleges mennyiségek partikuláris függőségi viszonyain, elemzése valamely objektív, a történelmi fejlődés irányát meghatározó összefüggésre irányul. Természetesen ez esetben nem ama dinamikus összefüggésekről van szó, amelyeket a szigorúan tapasztalati tudományok a lefutásmodellekben kidolgoznak. A történelmi mozgástörvények ennél egyszerre átfogóbb és korlátozottabb érvényre kívánnak számot tartani. Minthogy nem vonatkoztatnak el egy korszak, valamely szituáció sajátos összefüggésétől, semmiképp nem egyetemes érvényűek. Nem is tartós, makacsul fennmaradó antropológiai struktúrákra vonatkoznak, a történelmileg állandókra, hanem mindig valamely konkrét alkalmazási tartományra, amely egészében

egyedi és fázisaiban meg nem fordítható fejlődésfolyamat dimenziójában definiálódik, tehát igencsak a tárgy már eleve ismertségében, nem merőben analitikusan. Másfelől a dialektikus törvények érvényességi köre átfogóbb is, éppen azért, mert nem egyedi funkciók és összefüggések meghatározott helyhez kötött viszonyait ragadják meg, hanem olyan fundamentális függőségviszonyokat, melyek a szociális életvilágot, egy korszakos helyzet egészét éppen mint totalitást meghatároznak és minden összetevőjében áthatnak: „A társadalomtudományi törvények általánossága egyáltalán nem a fogalmi terjedelme, melybe az egyedi részek törésmen-tesen illeszkednek, hanem mindig és lényegében az általános és különös viszonyára vonatkozik, annak történelmi konkretizálódásában.”⁸

Ilyen típusú törvényszerűségek olyan mozgásokat jellemeznek, melyek a cselekvő személyek tudata által közvetítetten, tendenciaszerűen jutnak érvényre. E törvénytípus ugyanakkor igényt tart arra, hogy valamely történelmi életösszefüggés értelmét mondja ki. Ennyiben a társadalom dialektikus elmélete hermeneutikusan jár el. Számára konstitutív az értelemmegértés, az, aminek az analitikus elméletek pusztán heurisztikus értéket tulajdonítanak.⁹ Hiszen kategóriáit első fokon maguknak a cselekvő individuumoknak szituációtudatából meríti; valamely társadalmi életvilág objektív szellemében artikulálódik ama értelem, amelyhez a szociológiai értelmezés hozzákapcsolódik, és pedig azonosulva és kritikusan is egyben. A dialektikus gondolkodás nem választja ki egyszerűen formalizálással a megélt szituáció dogmatikáját, a szubjektíve vélt értelmet persze – mintegy

⁸ Th. W. Adorno: *Szociológia és empirikus kutatás*. 266. 1.

⁹ Vö. W. Stegmüller: *Hauptzusammenhängen der Gegenwartphilosophie*. Stuttgart, 1960. 450. 1.; Th. Gompertz: *Über Sinn und Sinngebilde*. In: *Erklären und Verstehen*. Tübingen, 1929.

bejárván az érvényes tradíciókat, meghaladja, és mint héjat feltöri. Mivel eme eszmények és értelmezések függő volta a társadalmi reprodukció valamely élethelyzetétől megtiltja, hogy megrekedjünk a szubjektív értelemmegértő hermeneutikában, ezért az objektív értelemmegértő elméletnek számot kell adnia az eldologiasodás azon mozzanatairól is, amelyeket az objektíváló eljárások kizárólagosan szem előtt tartanak.

Amennyire a dialektika elkerüli azt az objektivizmust, amely a történelmileg cselekvő emberek társadalmi viszonyát dolgok közötti törvényszerű kapcsolatokként elemzi, éppúgy védekezik az ideologizmus veszélye ellen is, amely mindaddig fennáll, amíg a hermeneutika naivan egyedül azon méri a viszonyokat, hogy azok magukról mit tartanak. Az elmélet rögzíti ezt az értelmet, ám csupán azért, hogy a szubjektumok és intézmények háta mögött ahhoz mérje hozzá amik azok valójában. Ennek révén föltárja a maga számára valamely szociális összefüggés társadalmi totalitását, melynek fogalma még az individuumokra természeti erőként viszszaható viszonyok szubjektíve értelem nélküli kényszerét is felfejti mint valamely objektív értelem-összefüggés egy töredékdarabját – és ezzel kritizál: az elméletnek „a fogalmakat, melyeket mintegy kívülről hoz be, át kell alakítania olyanokká, melyek a tárgynak a sajátjai, mellyé lenni a tárgy magától kíván, és szembesítenie kell ezt azzal, ami a tárgy. Az itt és most rögzült dolgok merevségét fel kell oldania a lehetséges és a valós közötti feszültségtérben... Ezért azonban a belőle levezetett hipotézisek és előrejelzések vele nem teljesen adekvátak.”¹⁰ Azzal, hogy a dialektikus szemléletmód ekképpen összeköti a megértő módszert az oksági-analitikus tudományok dologiasító eljárásával, és mindkettőjüket egy-

¹⁰ Uo. 13. l.

mást kölcsönösen megdöntve felülmúló kritikájukban helyezi a maga jogába, föloldja elmélet és történelem elválasztottságát. az egyik fél ítélethirdetése szerint a történelemtudománynak be kellene érnie specifikus események megmagyarázásával, a hermeneutikai becsületmentés szerint pedig múltbeli értelemhorizontok szemléleti felidézésével. Azért, hogy a történelem objektíve értelmét megértve, azt teoretikusan áthassa – ha másfelől el akarja kerülni minden efféle értelem történetfilozófiai hiposztázálását –, a történelmet a jövő irányába kell nyitottá tennie. A történelem fejlődéstendenciái, azaz a történelmi mozgások törvényei csak onnan tekintve tárulnak fel, amit még nem ért el: „a jelen társadalmi rend minden struktúrafogalma előfeltételezi, hogy mint történelmileg érvényest (azaz hatékonyt) tételezze, vagy ismerje el valamilyen meghatározott, e struktúra jövőendő, annak ilyen vagy olyan fejlődésirányt adó átformálására irányuló akarat. Magától értetődik, és egészen más kérdés, hogy e jövő gyakorlatilag akartan, mintegy politizálva kerül-e alkalmazásra – vagy az elmélet konstitutív elemeként, hipotézisként.”¹¹ Csakis egy így értett gyakorlati szándék birtokában járhat el a társadalomtudomány történelmien és szisztematikusan egyszerre, amikor is persze e szándéknak – ugyanazon objektív összefüggés miatt, melynek elemzését lehetővé teszi – a maga részéről is reflektálnia kell: éppen a legitimáció különbözteti meg Max Weber szubjektív, önkényes „értékvonatkoztatásaitól”.

4. Elmélet és történelem viszonyának változásával megváltozik a tudomány és gyakorlat viszonya. Egy olyan történelem, mely magát tapasztalattudományi módon szigorúan egyedi események oksági magyarázatára korlátozza, köz-

¹¹ H. Freyer: *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*. Leipzig-Berlin, 1930. 304. l.

vetlenül csak visszatekintő értékkel bír; életgyakorlati alkalmazásra ilyenfajta megismerés használhatatlan. Ebből a szempontból sokkal inkább relevánsak az empirikusan beigazolódott törvényhipotézisek; ezek lehetővé tesznek feltételfüggő prognózisokat, és éppen ezért átalakíthatók a célracionális eszközválasztás technikai ajánlásaivá – feltéve, ha a célok gyakorlatilag adottak számukra. A természettudományos prognózisok technikára váltása ezen a logikai viszonyon alapul. Technikák a társadalmi gyakorlat területére ennek megfelelően a társadalomtudományi törvényekből is kifejleszthetők – jelesül a szociotechnikák –, melyek segítségével társadalmi folyamatokat ugyanúgy hajthatunk uralmunk alá, mint természetieket. Ezért igényli a racionális igazgatás az empirikus-analitikus szociológiát segédtudományul. Feltételfüggő és így technikailag használható előrejelzések persze csakis olyan elméletekből nyerhetőek, melyek önállóként különválasztható terekre és visszatérő – vagy még inkább ismételhető lefolyású – stacionárius összefüggésekre vonatkoznak. A társadalmi rendszerek azonban történelmi életösszefüggésekben léteznek, nem tartoznak az olyan ismétlődő rendszerek közé, melyekre megalapozott tapasztalat-tudományos állítások tehetők. A szociotechnikák köre ennek megfelelően izolálható mennyiségek parciális viszonyaira korlátozódik; bonyolultabb, többszörösen csatolt összefüggések kisiklanak e tudományosan ellenőrzött beavatkozás keze közül, a társadalmi rendszerek egészükben azután végképpen.

Ha a szétszórt és külön-különálló technikáktól mintegy a tervszerű politikai gyakorlathoz remélünk olyan értelmű-segítséget kapni, ahogyan ezeket Mannheim a társadalom újraszervezésére akarta kihasználni, Popper pedig egyenest valamely ráció megvalósítására a történelemben, akkor még pozitivista mércék szerint is nélkülözhetetlen valamilyen

totálelemzés.¹² Ennek az osztársadalomnak mint alanynak tulajdonítható perspektívákat kellene kibontania a történelmi összefüggésekből, s a gyakorlatilag jelentős cél-eszköz relációknak és a lehetséges szociotechnikáknak csak e perspektívákon belül ébredhetünk tudatára. E heurisztikus cél érdekében ezek után megengedhető – véli Popper – még a nagyobb történelmi fejlődések általánosabb interpretációja is. Ezek nem vezetnek szabatos értelemben vett, empirikusan ellenőrzött elméletekhez, hiszen ugyanaz a szempont, mely az értelmezést a releváns életproblémákra kitekintve vezeti, messzemenően meghatározza az igazolásul felsorakoztatott tények kiválasztását is. Az ilyen értelmezésekkel mint fény-szórókkal letapogathatjuk azonban múltunkat, várva, hogy ennek visszavert fényében a jelen releváns metszetei annyira megvilágosodnak, hogy gyakorlati szempontokkal megismerhetünk bizonyos parciális összefüggéseket. A szociotechnikák egyetemes, a történelmi fejlődéssel szemben közömbös törvényszerűségekre támaszkodnak, ám egy heurisztikusan gyümölcsöző történelmi össz-szemlélet kereteiben formálódnak, amely végső soron önkényesen van megválasztva. A társadalmi összefüggés, melybe a szociotechnikák beavatkoznak, szigorúan a legyentől elválasztott lét területébe tartozik, éppen úgy, mint fordítva: értelmezésük és praxis-tervünk egy a léttől elválasztott legyen területére. A tudomány viszonya a gyakorlathoz – éppúgy, mint elméleté a történelemhez – tény és elhatározás szigorú különválasztásán alapul: értelme a történelemnek éppúgy nincs, mint a természetnek, tételezhetünk azonban egy értelmet a decízió erejével, és energikusan megkísérrelhetjük, hogy azt tudományos szociotechnikák segélyével lépésről lépésre érvényesítsük.

¹² Popper: i. m. 2. köt. 328. l.

A társadalom valamely dialektikus elmélete utalhat ezzel szemben arra a diszkrepanciára, mely a gyakorlati problémák és a technikai feladatok között tátong, nem is szólva ama értelem realizálásáról, amely messze túlmenve az eldologiasodott viszonyok mégoly ügyes manipulációjának természeturalmán, a társadalmi életösszefüggések struktúráját egészében érinti, nevezetesen azok emancipációját követeli. Eme totalitás és annak történelmi mozgása maga termeli a valós ellentmondásokat, és hívja életre az értelemadásokat, melyek a szociotechnikák bevetését ráirányozzák a látszat szerint szabadon választott célokra. Tudományos iránymutatást a gyakorlati cselekvésben egyáltalában abban a mértékben várhatunk csak, amennyire történelmi összelemzésünk gyakorlati szándékai – azaz a Popper részéről nagyvonalúan megengedett „általános interpretációk” vezérlő szempontjai – megszabadulnak a tiszta önkénnytől, és maguk már dialektikusak, objektív összefüggésekből igazolhatók lesznek. A történelem csak annak arányában csinálható, amennyire előzékenyen elébünk jön. Ennyiben hozzá tartozik valamely kritikai társadalomtudomány előnyeihez, ám kötelmeihez is, hogy hagyja, a kérdéseket tegye föl maga a tárgy: „fétissé tesszük a tudományt, ha belső problémáit radikálisan különválasztjuk a formalizmusában haloványan viszsztatüköröződő valóságosaktól.”¹³ Az analitikus tudományelmélet posztulátumára – „rendíthetetlenül ellenőriznünk kell, hogy megismerésvezérlő érdekeink tudományimmanensek vagy pusztán életgyakorlati indíttatásúak”¹⁴ – Adorno idézett tétele a dialektikus válasz.

Tudomány és gyakorlat viszonyának taglalása így szükségképpen elvezet az ötödik és utolsó kérdéshez, oda, ahol

¹³ Th. W. Adorno: *A társadalomtudományok logikája*. 307. l.

¹⁴ K. Popper: *A társadalomtudományok logikájáról*. 291. l.

a társadalomtudományok e két típusának önmagáról való tudata elválík egymástól: a történelmi és elméleti kutatás úgynevezett értékmentességének problémájához.

Ezt a kérdést azonban nem szeretném ugyanúgy, pusztán leíró jelleggel tárgyalni, mint az előzőeket. Egy rendszeres vizsgálat a tudományelméleti álláspontok topológiai leírásával nem állhat meg. Minthogy mindkét fél egyazon racionalista igényt támasztja a kritikus és önkritikus megismerésmódra, eldönthetőnek kell lennie, hogy túllépi-e vajon a dialektika a felülvizsgálatot kiálló reflexió határait, pusztán bitorolva az ész nevét valamely annál is veszélyesebb obskurantizmus számára,¹⁵ mint azt a pozitívizmus állítja, vagy éppen fordítva: a szigorú tapasztalattudományi büntető törvénykönyv fagyasztja be az önkényesen továbbmenő racionalizálást, a reflexió erejét maga a gondolkozás ellen irányított szankciókká forgatva ki pontosabb disztinkciók és még kézzel foghatóbb empiria jegyében. Eme állítás bizonyításának terhe a dialektikára hárul, minthogy ő nem köti magát – mint a pozitívizmus – az egyszerű tagadáshoz, közvetlen igenléssel kapcsolódva a tudományüzemben intézményesedett értelmi gondolkozáshoz; a dialektikának kell immanens bírátatát az analitikus-empirikus eljárásmód saját jogigényén véghezvinnie. A redukálás a módszertani szemléletre, a tárgyi tartalom módszertani kiküszöbölése, amivel érvényét a logikai abszolutizmus megalapozza, természetesen támaszt bizonyos nehézséget; a dialektika nem bizonyíthatja saját érvényét ugyanabban a dimenzióban, melynek határán mint választóvonalak keresztútján túllép – elvek módszerében egyáltalán nem is igazolhatja magát, bizonyítékul egyedül maga a kifejtett elmélet szolgálhatna. Mindazonáltal a dialektikus gondolkozás, mindaddig, míg komolyan veszi ma-

¹⁵ K. Popper: *What is Dialectic? Mind*, 49. 1940. 403. l.

gát, kötelezve van arra, hogy a vitát az ellenpárt meghatározta diemenzióban vegye fel, mindamellet, annak saját állásaiból kiindulva persze, annak a belátására kell rábírnia a parciális ész elismert mértékeivel a tapasztalattudományos racionalizmust, hogy a köteles reflexió túlmegy ezen mint a racionalizálás egy nem tökéletes formáján.

2.

Az úgynevezett értékmentesség posztulátuma Popper szerint a tény és a döntés dualizmusaként megfogalmazható tételen alapul. A tételt mint törvénytípusok megkülönböztetését értelmezhetjük. Egyik csoportban vannak az empirikus szabályszerűségek a természeti és társadalmi jelenségek szférájában, azaz a természettörvények, a másik oldalon pedig az emberi magatartás szabályszerűségei, vagyis a szociális normák. Míg a jelenségek természettörvényszerűen rögzített állandói elvileg valamennyien és a cselekvő személyek befolyásának ki nem téve maradnak fenn, a szociális normákat tételezik, és szankciók kilátásba helyezésével juttatják érvényre, csupán a cselekvéseiket hozzájuk igazodva irányító szubjektumok tudata által elismerten és annak közvetítésével fejtik ki hatásukat. A pozitivisták beállítása szerint e két törvénytípus területei autonómak, ennek megfelelően pedig az ítéletek, melyekben az egyik vagy másik típusú törvényt felismerjük, illetve elismerjük, szintén egymástól független bázist igényelnek. A természettörvényi hipotézisek olyan megállapítások, melyek empirikusan vagy helytállóak, vagy nem. Az olyan állítások ellenben, melyekkel szociális normákat fogadunk vagy vetünk el, empirikusan sem nem igazak, sem nem hamisak. Az előbbi ítéletek a megismerésen alapulnak, az utóbbiak a döntésen. Eszerint tehát, aminthogy előfeltételeztük, a

szociális normák értelemtartalma éppannyira nem függ a tényszerű természettörvényektől, vagy egyenest ezek tőlük, mint ahogyan az értékítéletek normatív tartalmát sem lehet levezetni a ténymegállapítások leíró tartalmából, vagy egyenest megfordítva: a leíró tartalmakat a normatívokból. Ebben a modellben a lét és a legyen szférái szigorúan szétválasztottak, a leíró nyelv állításai az előírás nyelvére le nem fordíthatók.¹⁶ A tények és döntések dualizmusának a tudománylogikában a megismerés és érték elkülönítése felel meg, módszertanilag pedig az a követelmény, hogy a tapasztalattudományi elemzés terepét az empirikus hasonlóságokra korlátozzuk a természeti és társadalmi folyamatokon belül. A normák értelmére vonatkozó gyakorlati kérdések tudományosan nem eldönthetők, az értékítéletek jogosult módon elméleti állítások formáját soha nem ölthetik, és azokkal szükségszerű logikai összefüggésbe nem is hozhatók. Bizonyos empirikus mennyiségek szabály szerint elvárható kovarianciájára vonatkozó prognózisok lehetővé teszik az eszközmegválasztás racionalizálását megadott célok esetében. A céltételezés maga viszont normák elfogadásán alapul, és tudományosan kontrollálhatatlan marad. Tilos az ilyen gyakorlati kérdések összezavarása elméleti-technikai, vagyis tudományos kérdésekkel, amelyek valamilyen fakticitásra vonatkoznak: törvényhipotézisek és adott cél-eszköz relációk megalapozott voltára. Az értékmentesség ezen alaptételéből a következtetést persze Wittgenstein klasszikus mondata vonja le: „Érezzük, hogy ha megkapjuk is a választ minden lehető tudományos kérdésre, életproblémánkat még csak nem is érintettük.”¹⁷

A tények és a döntések dualizmusa arra kényszerít, hogy

¹⁶ Vö. R. M. Hare: *The Language of Morals*. Oxford, 1952.

¹⁷ Ludwig Wittgenstein: *Tractatus Logico-philosophicus*. 6. 52.

a megengedhető megismerést a szoros értelemben vett tapasztalattudományokra korlátozzuk, és az életgyakorlat kérdéseit eltüntessük a tudományok horizontjáról. A pozitívista módon megtisztított határ megvonása megismerés és érték között persze nem annyira valamilyen végeredmény, mint inkább probléma – lévén, hogy az értékek, normák, döntések kimetszett tartományát most akkor újra a filozófiai értelmezés keríti hatalmába, persze immár a redukált tudománnyal munkamegosztásban.

Az *objektív értéketika* (Scheler, Hartmann) ebből nyomban az eszmei létnek az érzéki tapasztalathoz képest transzcendens tartományát alkotja meg. Eszerint valamilyen saját-szerű ontológiai létrend dolgaivá önállósodván, az értékmínőségeket valamilyen intuitív megismerésnek kell megragadnia. A *szubjektív értékfilozófia* már nem ennyire magabiztos a valóságos életösszefüggésből lehasított és hiposztázált értelemvonatkozásokat illetően. Ez is az értékrendek (Max Weber) és a hittartalom (Jaspers) létezését reklámozza egy, a történelemből kiemelt szférában. A tudományosan ellenőrzött megismerésnek azonban valami intuitív nem olyan egyszerű kiegészítője; a tiszta döntés és a racionális felfogás között középpüthet megmaradó filozófiai hitnek el kell köteleznie magát a versengő rendek valamelyike mellett – mégpedig úgy, hogy pluralizmusukat azért mégse oldja fel, és anélkül, hogy ama dogmatikus gyökeret, mely őt magát táplálja, ki tudná metszeni. A megvitatás lehető legracionálisabb formája e gyakorlati kérdések terepén a szellemi hatalmak intellektuálisan tisztességes és létükben elkötelezett képviselőinek, a filozófusoknak felelős, ámbátor döntést hozni elvileg nem képes vitatkozása. – Végtére is a *decizionizmus* nem is törekszik többre, mint hogy a normákat pusztán és egyszerűen döntésekre vezesse vissza. A pozitívista módon korlátozott tudomány decizionista kiegészítése valamilyen nem kognitív

etika formájában maga még pozitivistább fogantatású (R. M. Hare). Amint meghatározott alapvető értékítéleteket axiómaként tételezünk, mindig logikai kényszerítő erővel elemezhető lesz valamilyen állítások közötti deduktív összefüggés; az elvek persze ezáltal éppannyira nem lesznek hozzáférhetők a racionális felfogás számára, mint a természet-törvényekkel szembeállított normák – elfogadásuk kizárólag döntésen alapul. Értelmezhetik ezek után e decíziókat személyes-egzisztencialista szellemben (Sartre), közéleti-politikai szellemben (Carl Schmitt) vagy antropológiai előfeltételekből institucionálisan (Gehlen), a tézis mindig ugyanaz marad: az élet gyakorlata szempontjából releváns döntések, legyenek bár lényegüket tekintve elvek elfogadásai, álljanak bár az élettörténet-terv megválasztásából vagy ellenséggválasztásból, soha nem helyettesíthetők tudományos mérlegeléssel, és még csak nem is racionalizálhatók. Ha azonban a tapasztalattudományosan redukált megismerésből eltávolított gyakorlati kérdéseket ennyire kiengedjük a racionális taglalás hatóköréből, ha az életgyakorlat döntéseinek kérdéseit fel kell hogy oldjuk mindennemű, csak valamenynyire is racionalításra kötelezett instancia hatalma alól, akkor nem csodálkozhatunk a legvégső kétségbeesett kísérleten sem: biztosítsa intézményesen a gyakorlati kérdések valamely szociálisan kötelező előzetes eldöntését a visszatérés a mitikus képek és hatalmak zárt világába (Walter Bröcker). A pozitívizmus e *mitológiával* való kiegészítése, mint Adorno és Horkheimer kimutatták,¹⁸ nincs bizonyos logikai erő híjával, aminek mélységes ironiáját harsány nevetéssé oldani csak a dialektika képes.

¹⁸ Horkheimer-Adorno: *Dialektik der Aufklärung*. i. m. 22. l.; Bröckert illetően vö. könyvismertetésem: *Der befremdliche Mythos – Reduktion oder Evokation, Philosophische Rundschau*, 6. 1958. 215. l.

A tisztességes pozitivisták, akiknek az ilyen perspektívák láttán torkukra forr a nevetés, valaminő „nyílt társadalom” programmal segítenek magukon. A tudománylogikailag szabatosan megvont határokhoz megismerés és érték között persze nekik is ragaszkodniok kell, az egyetemesen kötelező módszertani szabályok szerinti tapasztalattudományos megismerést persze ők is egyenesen a tudománnyal azonosítják, tudomásul veszik ők is az ezen túlterjedő gondolkodás pejoratív meghatározását, és nem kérdezik, hogy vajon nem a minden lehetséges megismerésnek a megismerés egyik sajátos formája számára történt monopolizálása teremti-e meg csak azt a normát, amelyen méretve minden ahhoz nem illeszkedő az érték, a döntés vagy a hit fétisalakját veszi fel. Ha viszont egyaránt visszarettennek az objektív értéketika ki nem mondott metafizikájától és a szubjektív értékfilozófiától éppen úgy, mint a decizionizmus kinyilvánított irracionálisától, sőt, egyenes remitologizálásától, csak az a kiút marad, amelyre Popper valóban rá is lép, nevezetesen: a racionalizmust legalább mint hitvallást megmenteni.

Mínthogy a pozitívizmus az észet csak annak merőben partikuláris alakzataiban hajlandó elismerni, mint formállogikai és módszertani szabályok korrekt kezelésére való képességét, a megismerés relevanciáját egy ésszerű gyakorlat számára is már csak egy „hit az észben” formában proklamálhatja. Ilyeténképpen a probléma ekkor már nem abban áll, hogy „hit és tudás között választunk, e választásunk csupán két hittípus közötti”.¹⁹ Amikor a tudományos megismerés híjával van minden értelemvonatkozásnak a gyakorlatra, és megfordítva: minden normatív tartalom független a valóságos életösszefüggésre vonatkozó felismerésektől, ahogyan mindezt dialektikátlanul előfeltételezték, a dilemma létét el

¹⁹ K. Popper: i. m. 2. köt. 304. l.

kell ismernünk – senkit nem kényszeríthetek, hogy feltevéseit folyamatosan érvekre és tapasztalatokra alapozza, és nem bizonyíthatom be senkinek sem érvek és tapasztalatok segítségével, hogy én így vagyok köteles viselkedni: „vagyis, előbb (decízióval) el kell fogadnunk egy racionalista beállítottságot, érveket és tapasztalatokat pedig csak ezután fog-nak majd figyelemre méltatni, amiből következik, hogy e beállítottság maga érvekre és tapasztalatra nem alapozható”.²⁰ E racionalista beállítottság a gyakorlatra olyan mértékben hat ki, amennyire az az egyedek s végül a társadalom egészé-nek morális és politikai cselekvését meghatározza. Bennün-ket mindenekelőtt szociotechnikai tekintetben korrekt maga-tartásokra kötelez. A társadalmi életben, a természethez ha-sonlóan felfedezünk empirikus hasonlóságokat, melyeket meg lehet fogalmazni tudományos törvényekként. Annyiban cselekszünk racionálisan, amennyire e természettörvények ismeretében rendezzük el a társadalmi intézményeket és normákat, intézkedéseinket pedig az azokból adódó technikai normák szerint fogatosítjuk. Éppen természettörvények-nek és normáknak e problematikus elválasztása, tények és döntések abból eredő feltételező dualizmusa, hogy a törté-nelemnek értelme éppúgy nem lehet, mint a természetnek, – egyenest ez jelenik meg tehát mint előfeltétele egy elszánt racionalizmus gyakorlati hatékonyságának, nevezetesen annak, hogy a történelmi tények dimenziójában decízió foly-tán és tényi összefüggések elméleti ismeretében szociotechni-kákkal valósítsunk meg a történelemtől eleve és vele születet-ten idegen értelmet.

Popper kísérlete, hogy a tudománylogikai racionalizmust megvédje szükségszerűen decizionista megalapozásának irra-cionalista következményeitől, racionalista hitvallása vala-

²⁰ U.o. 284. l.

milyen tudományosan vezérelt politikai gyakorlat mellett, természetesen abból a kétes előfeltételből indul ki, mely nála közös Dewey „Quest for Certainty”-jével és a pragmatizmus egészével, jelesül abból az előfeltételből, hogy az emberek a szociotechnikák alkalmazásának mértékében képesek lesznek majd sorsukat racionálisan irányítani. Most azt vizsgáljuk meg, vajon helytálló-e ez az előfeltétel: kontinuum létezik-e valóban egyfelől az eldologiasult folyamatok technikai kézben tartásának racionalitása, másfelől a történelmi folyamatok feletti gyakorlati uralom között – vezet-e út előbbiből a történelemhez, melyet „csinálunk”, anélkül, hogy mind ez ideig képesek lettünk volna tudatosan csinálni. A kérdés tehát az, hogy egybeesik-e a világ racionális igazgatása a történelmileg feltett gyakorlati kérdések megoldásával. Előzetesen persze azt a másik előfeltételt kell felülvizsgálunk, amelyen a kérdéskör a maga egészében alapul, jelesül természettörvények és normák szigorú elválasztottságát, amire a tény-döntés dualizmus hivatkozik. Vitathatatlan, hogy a természetjog kritikája bebizonyította, hogy a szociális normák nem gyökereznek a természetben, abban, ami van, és nem is indokolhatók annak alapján.²¹ Ámde megvonja-e ez a normatív értelmet ama konkrét életösszefüggés racionális kifejtésétől, melyből az ered, és amelyre ugyanúgy visszaháramlik ideológiaként és visszahat kritikaként? A kérdés igazából megfordítva éles: nem az-e megismerés valójában, amely nyomatékos értelemben valamely tárgy fogalmát veszi célba, ahelyett, hogy pusztán csak léte érdekelné; tényleg és valóban leoldódott-e a pozitivista értelemben tapasztalat tudományra redukált megismerés minden normatív kötöttségről?

²¹ Vö. E. Topitsch: *Von Ursprung und Ende der Metaphysik*. Wien, 1958.

E kérdést Poppernek az úgynevezett bázisprobléma megoldását célzó javaslataival összefüggésben fogjuk megvizsgálni.²² A problémaelméletek lehetséges empirikus ellenőrzésének tudománylogikai elemzése kapcsán merül fel. Logikailag helytálló hipotézisek empirikus megalapozottságukat csak a tapasztalattal szembesítve hitelesítik. Ámde szabatosan véve elméleti tételek közvetlenül semmilyen, mégoly objektívált tapasztalaton sem ellenőrizhetők, hanem csakis újfent más tételekkel. Az élmények és észleletek azonban nem tételek, a legjobb esetben is csak kifejezhetők megfigyelési tételekben. Ezért az ilyen protokolltételeket tekintjük azután annak a bázisnak, amelyre a hipotézisek helytállóságára vonatkozó döntés kimondása alapozható. Éppen Popper hozta föl Carnap és Neurath e felfogásával szemben, hogy elmélet- és tapasztalat viszonyának tisztázatlanságát ezzel csak elodáztuk, és az visszatér a jegyzőkönyvezett élménynek a protokolltételekhez fűződő éppoly problematikus viszonyában. Ha csak nem hagyatkozunk ugyanis a régi szenzualizmus történelmileg meghaladott ama előfeltevésére, hogy az észleleti adatok számunkra intuitíve és közvetlen nyilvánvalóként adóttak, logikailag kielégítő bázist a jegyzőkönyvbe vett bizonyosság sem ad a tapasztalattudományi elméletek helytálló vagy nem helytálló volta számára.

Popper az általános falszifikáció elméletével összefüggésben kínál alternatív megoldást.²³ Ismeretes, hogy azt mutatja ki, hogy a törvényhipotéziseket egyáltalán nem lehet verifikálni. E hipotézisek alak szerint korlátozatlan általános

²² Vö. R. K. Popper: *The Logic of Scientific Discovery*. London, 1959. 93. l.

²³ Uo. 78. l.

mondatok, korlátozatlan számú elvileg lehetséges alkalmazási esettel, míg a megfigyelések sora, melyek segítségével a hipotéziseket mindenkor *valamely* esetben igazoljuk, éppen így elvileg feltétlenül véges. Induktív bizonyítás így lehetetlen. A törvényhipotéziseket legjobb esetben is közvetetten megerősíthetjük csak, azáltal, hogy kiállnak lehetőleg nagyszámú falszifikációs kísérletet. Egy elmélet szinguláris egzisztenciaállításokon bukhat meg, olyanokon, melyek ellentmondanak a negatív előrejelzéssé átalakított törvényhipotézisnek. Az ilyen, megfigyelési eredményt kifejező bázistételek számára mindamellett nem kényszeríthető ki az interszjektív elismerés. A verifikáció számára ugyanis éppúgy nem hozzáférhetők, mint a törvényhipotézisek, melyeknek empirikus próbájául szolgálni hivatottak – éspedig a fentiekkel megegyező okokból. Minden bázistétel óhatatlanul olyan egyetemes kifejezésekkel él, amelyeknek a verifikáció tekintetében ugyanaz a jogállása, mint a hipotetikus feltételeké. Az a közönséges megállapítás, hogy ez itt egy pohár víz, megfigyelések véges sorával nem bizonyítható, minthogy az olyan kifejezések, mint „pohár” vagy „víz”, értelme testek törvényszerű viselkedéséhez van kötve. A bázistételek is túlélnek minden lehető tapasztalaton, lévén, hogy kimondásuk kimondhatatlan olyan törvényhipotéziseket implikál, melyek maguk – alkalmazási lehetőségeik elvileg korlátozatlan száma miatt – semmiképpen nem verifikálhatók. Popper e tételt arra utalva tárgyalja, hogy minden egyetemes kifejezés vagy maga diszpozíciófogalom, vagy ilyenre végtére is visszavezethető kell hogy legyen. Még a legegyszerűbb protokolltételek elemi kifejezésében is felfedezhető a megfigyelt tárgyak törvényszerű viselkedésére vonatkozó rejtett feltételezés, amint belegondolunk ellenőrzésük lehetséges eljárásába, vagyis abba a tesztszituációba, amely megtenné,

hogy kétség esetén tisztázza a felhasznált egyetemes kifejezések jelentését.²⁴

A bázistételek intuitív érzéki bizonyosságú belátásának naiv felfogásával szembeni logikai aggályait Popper – nem véletlenül – addig a pontig viszi el, ahol Charles Sanders Peirce vetett fel pragmatikus aggályokat.²⁵ Peirce a maga módján Hegel kritikáját ismétli az érzéki bizonyosságról. A csupasz tények és pusztá érzékelés illúzióját persze nem oldja föl dialektikusan a szellem fenomenológiájának megismerő folyamatában, hanem beéri annyival, mint utána egy másik fenomenológia is: hogy az érzékelési ítéleteket visszahelyezze az állítmány előtti tapasztalás egy azt megillető horizontjára.²⁶ Peirce a siker ellenőrizte magatartás stabilizációjával hozza összefüggésbe azt az érzékelés formáivá kristályosodott rendszerezés előtti tapasztalati tudást, amelybe eleve beleolvad minden tényleges észlelés, a hipotetikusan előzetesen megértettnek és anticipálva belegondoltnak azon hálóját, mely magukat a legegyszerűbb érzékleteket is még mindig fogva tartja. Az aktuálisan észlelt mindenkori különös tartalmán túli hipotetikus többlet, melynek jogát logikailag a tapasztalat-jegyzőkönyv az egyetemes kifejezésben adja meg, implicite valamilyen elvárt viselkedésre vonatkozik. Amennyiben ugyanis az észleletnek egyáltalán van világcis értelme, ezt a jelentést csak mint szokásos viselkedések foglalatát lehet érteni: for what a thing means is simply what habits it involves (egy dolog ugyanis egyszerűen azt jelenti, hogy milyen szokásokat foglal magába). Az észleleti ítéletek leíró tartalma általánosságának foka hipotetikusan

²⁴ I. m. 420. l.

²⁵ Vö. Ch. S. Peirce: *Collected Papers*. Cambridge, 1960. 5. köt. különösen a következő fejezetek: *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man; Fixation of Belief; How to Make our Ideas Clear*.

²⁶ Vö. E. Husserl: *Erfahrung und Urteil*. Hamburg, 1948.

messze túlmegy a mindenkori észlelet különös voltán, mint-hogy mi, már csak a szelekciós kényszer hatása alatt is, cselekvési sikereinket stabilizálandó, szereztünk már tapasztalatokat, és artikuláltunk jelentéseket.

A bázisprobléma pozitivista megoldásával szemben Popper kitart ama belátás mellett, hogy a törvényhipotézisek falszifikációjára alkalmas tapasztalati tételek empirikus kényszerítő erővel nem igazolhatók, ehelyett esetenként kell dönteni, vajon kielégítően motiválja-e a tapasztalat valamely bázisztétel elfogadását. A meghatározott elmélet falszifikálási kísérletében részt vevő összes megfigyelőnek a kutatási folyamaton belül kell előzetes és mindenkor visszavonható konszenzushoz eljutnia a releváns megfigyelési tételeket illetően: e megállapodás végső fokon döntésen alapul, sem logikailag, sem empirikusan nem kényszeríthető ki. Számol a határesettel is: ha egyszer lehetetlenné válna, hogy a résztvevők egyáltalán eljussanak egy ilyen egyezéshez, ez egyet jelentene a nyelv mint általában vett megértési eszköz csődjével.

Popper „megoldása” bizonyos, határozottan nem szándékolt következményekhez vezet. Akaratlanul azt erősíti meg ugyanis, hogy a bázisztételek empirikus érvénye – és velük az elméletek megalapozottsága – semmiképpen sem olyan tudományosan tisztázott kontextusban – mondjuk cselekvés-összefüggésben – dől el, mely maga elméletileg tisztázott vagy akár csak értelmezhető lenne. Ehelyett a tudósok vitáznak, hogy vajon elfogadjanak-e valamely bázisztételt, ami azonban annyit jelent, hogy akarnak-e egy korrekt módon levezetett törvényhipotézist bizonyos kísérleti úton megállapított ténykörülményekre alkalmazni vagy nem. E folyamatot Popper az igazságszolgáltatáshoz hasonlítja; az angolszász perrendtartás ebben a tekintetben különösen szemléltető. Egyfajta meghatározott módon a bírák megállá-

podásra jutnak, hogy a tényesemény milyen beállítást akarják érvényesíteni. Ez a büntetőjogi normákkal (illetőleg tapasztalattudományi hipotézisekkel) együtt lehetővé tesz bizonyos kényszerítő erejű dedukciókat és az ítélethozatalt. A párhuzam persze számunkra csak ama circulus tekintetében érdekes, amely a tudományos törvényhipotézisek tény-körülményeire való alkalmazásánál láthatólag ugyanúgy nem kerülhető el, mint jogi törvéynormák alkalmazásánál ki-nyomozott cselekményekre. Itt is, ott is egyaránt lehetetlen volna alkalmazni a törvényrendszert, ha előzetesen meg nem állapodnának valamilyen tényállás leszögezésében, ámde e leszögezést magát olyan folyamatban kell elérni, amely a törvényrendszernek megfelel, és következésképpen azt már alkalmazza is.²⁷ Nem alkalmazhatók az egyetemes szabályok, hacsak nem ítélünk előzetesen afelől, mely tények vonhatók érvényük alá, ám másfelől e tények nem rögzíthetők mint releváns esetek a szabályelőírás alkalmazása előtt. A szabályalkalmazásnál elkerülhetetlen logikai kör²⁸ jelzi a kutatási folyamat beágyazottságát egy olyan összefüggésbe, mely maga analitikus-empirikusan már nem kifejthető, hanem csakis hermeneutikusan. A megismerés szabadságának alaptételei persze hallgatnak e nem kifejthető előzetes megértésről, amelyet azonban mégis föltételeznek; ebben bosszulja meg magát a módszertan leválasztása a reális kutatási folyamatról és annak társadalmi funkciójáról.

A kutatás együtt cselekvő és egymással szót váltó emberek-ből álló intézmény; mint ilyen a kutatók kommunikációja révén meghatározza azt, hogy mi igényelhet elméleti érvényt. A kontrollált megfigyelés mint törvényhipotézisek empirikus

²⁷ K. Popper: i. m. 288. l.

²⁸ Vö. H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*. Tübingen, 1960. 292. l.

helytállóságának eldöntését szolgáló bázis követelménye máris előfeltételezi bizonyos társadalmi normák eleve megértett voltát. Ismerni valamely vizsgálat specifikus célját és a megfigyelés relevanciáját meghatározott feltevések tekintetében még nem elég, ellenkezőleg: a kutatási folyamat értelmét egészében kell megértenem ahhoz, hogy tudjam, mire vonatkozik egyáltalában a bázistételek érvényességének értelme – éppen úgy, ahogyan a bírónak is eleve fel kell fognia a jogszolgáltatás értelmét. A *questio facti*-nak* valamely adott, azaz immanens igényében megértett *questio iuris*-ra** tekintve kell eldölnie. A joggyakorlatban ez mindenki számára jelenvaló: pozitíve tételezett és államilag szankcionált általános tilalmi normák megszegéséről van szó. Ezzel megfelelésben a bázistételek érvénye valamilyen társadalmi normává tett magatartáson méretődik le. Ámde mi a *questio iuris* a kutatási folyamatban, és min méretődik ekkor a bázistételek érvénye? Erre a kutatási folyamat pragmatista értelmezése nyújt utalást.

Hogyan magyarázható ama Popper részéről nyakasan figyelmen kívül hagyott tény, hogy egy bázistétel érvényességét normális körülmények között egyáltalán nem vonjuk kétségbe, nem kételkedünk abban, hogy egyetemes kifejezéseiben a testek törvényszerű viselkedéseit implikáló feltevések minden jövőbeli teszt-szituációban is beigazolódnak? A bázistételek végtelen sorából álló regresszió, amikor minden következőnek kell igazolnia az előző tételben implikált feltevést, logikailag megalapozott lehetőség ugyan; igazán valóságossá a kutatási folyamatban ez azonban csak akkor válna, ha ténylegesen problematizálnák is ezeket az előfeltevéseket. Mindaddig ugyanis semmiképp nem egy hipo-

* A tényállás kérdése.

** A joghelyzet kérdése.

tézis bizonytalansága jellemző rájuk, hanem mint problémátlan meggyőződések és pragmatikusan bevált képzetek bizonyosak. A vitathatatlan magatartás-biztonság elméleti alapja az ilyen latens meggyőződések pallójából ácsolódik; e „belief”-ekből,* amikből a pragmatisták kiindulnak. Eme egyetemes hitalapon lesznek a tudományosság előtt rögzült meggyőződések közül mindenkor csak *egyesek* problematikusak, és ekkor pusztán hipotetikus érvényükként felismertté, ha a velük kapcsolatos megszokás a fennforgó esetben az elvárt sikert már nem garantálja.

A vezérlő „meggyőződésbe” pragmatikusan belejátszó magatartás megzavart stabilitása a meggyőződés módosítására kényszerít, amely most feltevésként fogalmazódik meg, és próbára tehető. A próba feltételei elvileg utánozzák a nem problematizált meggyőződések hitelességének körülményeit: a társadalmilag végzett munkájuk révén életüket fenntartó és megkönnyítő cselekvő emberek teljesítménysikereinek feltételeit. Így végső fokon a bázistételek empirikus érvénye és ezzel a törvényhipotézisek és tapasztalattudományi elméletek helytállósága is egészükben a cselekvéssiker egy oly fajtájának kritériumaira vonatkozik, amely a dolgozó csoportok eleve interszubjektív összefüggésében társadalmilag hat. Itt alakul ki az analitikus tudományelméletben elhallgatott hermeneutikus előzetes megértés, amely lehetővé teszi a szabályalkalmazást bázistörvények elfogadásánál. Az úgynevezett bázisprobléma egyáltalán föl sem merül akkor, ha a kutatási folyamatot mint társadalmilag intézményesített cselekvések átfogó folyamatát értjük meg, mely által a szociális csoportok természetből fogva keserves életüket fenntartják. Mert empirikus érvényt a bázistétel így már nem csupán egyedi megfigyelések motívumaiból nyer, hanem az

* Belső meggyőződés.

egyedi észlelések megelőző integrálásából a problémátlan és kiterjedt bázison bevált meggyőződések körébe. Ez olyan kísérletes körülmények közepette megy végbe, melyek a cselekvési sikereknek a társadalmi munka rendszerébe természeti módon beépült kontrolljait utánozzák. Ám ha a kísérletileg ellenőrzött törvényhipotézisek empirikus érvénye illetéknéppen a munkafolyamat összefüggéseiből ered, akkor el kell ejtenünk a szigorú értelemben vett tapasztalattudományos megismerést, hogy a megismerést a munkának a természet feletti uralom konkrét cselekvéstípusához való életviszonylatában interpretálhassuk.

A tudományos elméletekből nem mintegy utólag és esetlegesként vezethetők le az adott célra racionális eszköz-megválasztás ajánlásai, ellenkezőleg: ezek eleve információkat nyújtanak a technikai rendelkezések szabályelőírásaihoz az anyag fölötti rendelkezésnek a munkafolyamatban ki-képződött mintája szerint. Popper „döntését” bázistételek elfogadását vagy elvetését illetően ugyanaz a hermeneutikus előzetes megértés hozza meg, mely a társadalmi munka rendszerének önszabályozását is vezérli: a munkafolyamat résztvevőinek is meg kell állapodniuk valamely technikai előírás sikere vagy kudarca kritériumát illetően. Egy előírás specifikus feladatokon válik be vagy bukik meg, a feladatok azonban, melyeken empirikus érvénye eldől, a maguk részéről éppenséggel szociális kötelezettségűek. A technikai eljárásszabályok sikerellenőrzései a társadalmi munka rendszerével tételezett, azaz szociálisan kötelezővé tett feladatokon méretnek, olyan normákon, melyek értelmét illetően konszenzusnak kell fennállnia, ha a siker- vagy a kudarc-ítéletek interszjektíve érvényesek akarnak lenni. Az analitikus-empirikus előírásokhoz kötődő kutatási folyamat nem térhet ki eme életre vonatkoztatottság elől, amely folyamatosan, hermeneutikusan előfeltételezetten létezik.

A bírói eljárás során a bázistételek empirikus érvényét előzetesen a társadalmilag definiált magatartás-elvárások értelmén mérik le, a kutatási folyamat során a társadalmilag definiált teljesítménysiker értelme szerint. Mindkét esetben társadalmilag tételezett normák rendszeréről van szó, azzal a következményekben gazdag különbséggel azonban, hogy a munka értelme a történelmi változatok széles skáláján belül láthatóan viszonylag állandó, míg korszakonként és társadalmi struktúráként nemcsak a jogrendszer változik a termelési viszonyokkal, hanem a jog mint olyan értelme is – és hasonlóképpen működik a többi társadalmi norma. A dologi folyamatok uralom alá hajtásának gyakorlati érdeke nyilvánvalóan kitüntetett az életfolyamat összes más érdeke között; annak érdeke, hogy életünket fenntartsuk a természeti feltételek kényszerének nyomása alatt a társadalmi munka révén, többlet-kevésté majdnem konstansnak tűnik az emberi nem eddigi fejlődésfokain. A történelem és a kultúra határküszöbén innen így elvi nehézség nélkül érhető el konszenzus a technikai rendelkezőképesség értelmét illetően; az említett előzetes megértés kritériumai szerint irányuló tapasztalattudományi állítások interszubjektív érvénye ezért eleve biztosított. Sőt, az ilyen típusú állítások nagyfokú interszubjektivitásából visszahatóan az is következik, hogy mintegy feledésbe merült maga az alapjául szolgáló érdek, melynek történelmileg és környezetileg állandó volta ezt az interszubjektivitást lehetővé tette. Nem lévén immár meggondolás tárgya, háttérbe szorul a magától értetődő érdek, olyannyira, hogy ha módszertanilag része a megismerésre irányuló szándéknak, akkor a kutatás résztvevőiben szubjektíve a tudattalanba süllyed.

Így maradhat meg a tiszta elmélet látszata még a modern természettudományok magukról alkotott tudatában is. Az elméleti beállítottságot a klasszikus filozófiában Platónról

Hegelig a szükségletnélküliség szükségletén alapuló kontemplációnak tekintették. E hagyomány folytatásaként tart ki még az analitikus tudományelmélet is oly makacsul ugyane beállítottság mellett: egyremegy, milyen életösszefüggésből származik a kutatási folyamat történelmileg, a tapasztalat tudományi állítások érvényére való tekintettel emancipálódnia kell minden életösszefüggéstől, éppen úgy ki kell emelkednie mindennemű gyakorlatból, mint azt a görögök minden igaz elméletéről tartották. Erre a klasszikus előfeltevésre egyenesen olyan posztulátumot alapoznak, amely persze az antikvitás embereire igencsak elidegenítően hatott volna: az értékmentesség követelményét. Ezt tényleg veszélyeztetné, ha immanens kritika során rábizonyítanánk a modern tudományokra a társadalmi munka rendszerével való összefüggést, mely elhatol az elmélet legbensőbb szerkezetéig, és meghatározza, hogy mi legyen az empirikus érvény.

Az a történelmi szituáció, melyben a szabatos értelemben vett tapasztalati tudomány az új fizikával létrejön, semmiképpen nem külső-közömbös e tudomány szerkezetével szemben, hiszen az megköveteli, hogy a technikai szellemből merítsék az empirikus érvény elméleti előképét és értelmét; a megismerés és kutatás innentől kezdve a munkavégzők perspektívájából és érdekhorizontjáról történik. Mindaddig társadalmilag szigorúan különválasztott volt az elmélet szerepe és az anyagi élet újratermelése; mindaddig támadhatatlan volt a megismerés monopóliuma a szabad idővel rendelkező osztályok számára. Csak már a modern polgári társadalom keretei között, amikor elismertté tették a munkával való tulajdonszerzést, akkor lesz képes a tudomány a kézművesi tapasztalat teréről származó indíttatások befogadására, a kutatás akkor integrálódik lassanként a társadalmi munka folyamatába.

Galilei és kortársainak mechanikája a természetet a fölötte való technikai uralom olyan formájára tekintve bontja föl, amely épp akkor fejlődött ki az új manufaktúrák keretében: a manufaktúra a maga részéről függött a kézművesi munkafolyamat racionális felbontásától elemi végrehajtó mozgulatokra. A természeti történésnek a manufaktúra módján megszervező üzem munkafolyamatainak analógiájára történő mechanikus fölbontása annyit tesz, hogy a megismerés bizonyos technikai előírasszabályok szükségleteihez igazodik.²⁹ Természetesen az, hogy akkor, az úgynevezett manufaktúra-periódus korában a megismerés életbeli-gyakorlati munkára vonatkoztatása mechanisztikusan történt, hogy a megismerés egy specifikus formája azóta egyetemessé vált, és a tudomány magáról alkotott és ma uralkodó pozitivista fogalmában kizárólagos elismerést nyert, történelmileg a modern polgári társadalom egy másik fejlődéstendenciájával függ össze.

Annak mértékében, ahogyan a csereviszonyok a munkafolyamatot is átfogják, és a termelés módját a piactól teszik függővé, elszakadnak egymástól a társadalmi csoportok világában konstitutív életvonatkozások, az emberek konkrét viszonyai a dolgokhoz és egymáshoz. Az eldologiasodás folyamatában az, amik a dolgok számunkra egy konkrét helyzetben, és az, amit emberek jelentenek számunkra egy konkrét szituációban, magánvalóvá hiposztazálódik, amely azután valamely „érték” rájuk aggatott minőségeként a lát-szatra semlegessé vált tárgyakká tulajdonítható. A tapasztalati tudományban objektivált dolog értékmentes volta éppúgy ezen eldologiasodás terméke, mint az életösszefüggésből absztrahált értékek maguk. Ahogyan a csereértékben egy-

²⁹ Vö. Franz Borkenau: *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*. Párizs, 1934. Különösen 1–15. l.

felől eltűnik a valóban befektetett munkaerő és a lehetséges emberi élvezet, éppúgy másfelől a tárgyakon, amelyek a szubjektivált értékminőség bőrét lehántván visszamaradnak, letompul a társadalmi életvonatkozások és ismeretvezérlő érdekek fénye. Annál is könnyebben képes nem tudatosítva érvényesíteni magát az a kizáró érdek, amelyik az értékesítési folyamat kiegészítőjéül a munkafolyamatban összevonja a természet és a társadalom világát, és ezeket termelőerővé alakítja át.

A tárgyi folyamatok fölötti rendelkezés e gyakorlati érdeke olyannyira formalizálható, hogy az empirikus tudományok megismerésindítékából *mint* gyakorlati már el is tűnik. A társadalmi munka cselekvés-összefüggéséből eloldódik, és mint ilyen lesz releváns az absztrakt beavatkozás és az izolált mennyiségek szabályszerűen elvárható magatartása közötti viszony; végül az előírások azon kánonjában, amelyik beavatkozás és reakció instrumentális viszonyát megfosztja a valamilyen gyakorlati célú alkalmazhatóság bárminemű technikai értelmétől, felismerhetetlenné lesz még a technikai szabályelőírás szükséglete is. A kutatási folyamatnak végül úgyszólván nincs is már köze máshoz, mint a kovariáns mennyiségek függvénykapcsolataihoz, természettörvényekhez, amelyek tekintetében spontán teljesítményeinknek feladatuk szerint arra kell korlátozódniuk, hogy – érdek nélkül és az életgyakorlatból tökéletesen kiemelkedve, éppenséggel teoretikusi beállítottsággal – „megismerjünk”. A szigorú értelemben vett megismerés kizárólagosságigénye bekebelez minden egyéb, a megismerést vezérlő érdeket egyetlen érdek javára, amelynek még csak tudatában sincs.

Az értékmentesség elve arról tanúskodik, hogy az analitikus-empirikus eljárás nem képes megbizonycsodni ama életösszefüggésről, amelynek objektíve része. Egy köznyelvi-leg rögzült és társadalmi normákban elmélyített életvonatko-

záson belül dolgokat és embereket egyaránt olyan speciális értelemre tekintve tapasztalunk és ítélünk meg, melyben a leíró és a normatív tartalom együtt éppoly sokat mond az ebben az összefüggésben élő szubjektumról, mint a tapasztalatban adott objektumokról magukról: az értékek e kettő egymásra vonatkozásában dialektikusan konstituálódnak. Amint azonban az értékeket önálló minőségekként – akár eszmei tárgyakká objektívtan, akár reakcióformákká szubjektívtan – elvonatkoztatjuk a látszatra semlegesített dolgoktól, akkor nem feszítettük fel az életvilág kategóriáit, hanem inkább csalárd módon megkerültük őket. Az értékek csak azáltal kerítik hatalmukba az elméletet, amely a gyakorlat osztályrésze, hogy az színleges autonómiájában semmibe veszi a valójában feloldhatatlan összefüggést. Ezen összefüggés hatálya alatt egyetlen elmélet sem foghatja fel tárgyát anélkül, hogy egyidejűleg ne reflektálná azt a nézőpontot, melyből tekintve az saját igénye szerint jelent valamit: „Amit utólagosan értékként szentesítünk az a tárgyhoz nem külsőként viszonyul... hanem benne rejlik.”³⁰

4.

A klasszikus értelemben vett elméleti beállítottsághoz az értéksemlegességnek semmi köze sincs, ellenkezőleg: az állítások érvénye olyan objektivitásnak felel meg, mely a technikai megismerésérdekre történő önkorlátozás által válik lehetővé – és ennek árán vásárolják is meg. Ez a korlátozás a kutatási folyamatnak az életgyakorlat motívumaihoz való normatív kötődését egyáltalán nem oldja föl; csupán egy bizonyos motívumot segít uralomra a maga közvetlenségé-

³⁰ Th. W. Adorno: *A társadalomtudományok logikájáról*. 319. 1.

ben az összes többi ellenében. Hogy milyen mértékben szorul háttérbe ez a tudományelmélet öntudatában, egyebek mellett mutatják azok a nehézségek, amelyek a társadalomtudományi eredmények gyakorlatba történő átültetésénél merülnek fel, és csakis ebből erednek. Erre Gunnar Myrdal mutatott rá.³¹

Max Weber óta a társadalomtudomány területén is világosnak látszik az, ami természettudományok és technika viszonyában pragmatikus úton már rég tisztázott volt: a tudományos prognózisok technikai ajánlásokká formálhatók. Ezen ajánlások kiindulási helyzetet, alternatív eszközöket és kitűzött célokat különböztetnek meg, minden úgynevezett értékítélet e láncolatnak csupán utolsó, harmadik tagjához fűződik, míg a „ha-akkor” összefüggések értékmertesen vizsgálhatók. Eme átruházás előfeltételezi persze, hogy a társadalmi gyakorlatban – éppen úgy, mint a természet fölötti technikai rendelkezésben – mindenkor elkülöníthetők olyan cél-eszköz relációk, melyekben eleve biztosítva van az eszközök értéksemlegessége és a mellékövetkezmények értékindifferens volta, vagyis amelyekben érték csak a célhoz kapcsolódik, éspedig úgy, hogy e célok maguk nem tekinthetők más célok semlegesített eszközeinek. A társadalomtudományi elemzést igénylő életgyakorlat területén azonban normális körülmények között a három feltétel egyike sem teljesül. Amikor valamely konkrét helyzetben technikai döntéseket kell indokolnunk, a technikai ajánlásokat először is interpretálni kell a komplex életösszefüggés tekintetében; ennek az interpretációnak kell ugyanis figyelembe vennie azt, amit az ajánlások ignorálnak: azt, hogy a közvetlenül izolált célokat és mellékkörülményeket

³¹ Gunnar Myrdal: *Célok és eszközök a politikai gazdaságtanban*. In: *Érték a társadalomtudományban*. Bp., 1972.

alkalmasint szintén mint más célok eszközeit kell szemlél-nünk, amiképpen a közvetlen közlelről nézve semlegesített eszköz is viszonylagos öncélra tehet szert valamely más tekintetben.

Nyilvánvaló, hogy minden szociotechnikai beavatkozás, minden technikai ajánlás, amelyre ez támaszkodik, és minden alapjukul szolgáló szabatos értelemben vett tudományos prognózis szükségképpen izolált célra való izolálható mellék-következményű eszközök nyelvén és mint értéksemleges *fogalmazódik*: analitikus célokra az izolálás és semlegesítés elkerülhetetlen. Ám a tárgy szerkezete, a szociális életvilág maga ugyanakkor fenntartásokra késztet, a gyakorlati kérdések technikai szabályelőírások megadásával nem oldhatók meg kielégítően, hanem értelmezést igényelnek, amely a fenti absztrakciót az életgyakorlati kérdésekre való tekintettel ismét visszavonja. Az értelmezésekben feltárul ugyanis, hogy a cél-eszköz relációk, melyek a természet fölötti technikai rendelkezés keretében nem problematikusak, a társadalom tekintetében rögtön problematikusá válnak. A cselekvés szituációját definiáló feltételek természetük szerint totalitás mozzanatai; anélkül, hogy e mozzanatokat mint olyanokat ne tévesztenénk szem elöl, nem bonthatók föl kettősséget tételezve holtakra és elevenekre, tényekre és értékekre, értékmentes eszközökre és értéktartalmú célokra. Ellenkező-leg, a cél-eszköz hegeli dialektikája igazságát ilyenkor nyeri el: mivel a társadalmi kontextus a szó szoros értelmében *életösszefüggés*, melyben a legláthatatlanabb részecskék is éppoly elevenek – vagyis éppen úgy sebezhetők –, mint a teljesség, az eszközökben éppen úgy benne rejlik a *valamely* meghatározott célra való célszerűség, mint ahogyan a célok-nak is sajátága, hogy megfelelnek *meghatározott* eszközök-nek. A gyakorlat kérdései így nem válaszolhatók meg érték-semleges eszközök célracionális választása révén. A gyakorlat

kérdései elméleti rávezetést igényelnek, annak elemzését, hogy miképpen alakítható át egyik helyzet a másikba; Paul Streeten javaslata nyomán e kérdések programokat és nemcsak prognózisokat igényelnek. A programok stratégiát javasolnak nem problematikus helyzetek előidézésére, vagyis egy analitikus célokra kétségkívül mindenkor felbontható, valójában azonban feloldhatatlan összefüggését az eszközök, célok és mellékkövetelmények meghatározott konstellációjának.

Myrdal, Weber cél-eszköz sémáját bírálva, kimutatta, hogy az értékmentes társadalomtudomány szigorú értelemben vett eljárásmódjaiban olyan technikai megismerésérdek lép működésbe, mely az életgyakorlathoz inadekvát marad, és – járulékosan – meghosszabbítja az egyedi prognózisok programatikus értelmezettségét. Ezenfelül azonban megmutatkozik az is, hogy e tudománytípus kizárólagos érvénye ürügyén az egyedül megengedett érdek (az eldologiasult folyamatok fölötti rendelkezés) *mögött* mennyire egymással konkuráló megismerésérdekek érvényesülnek. Az derül ki ugyanis, hogy ama ellenőrzés alatt tartott lépések technikai ajánlásainak átültetése a gyakorlatba egyáltalán valójában nem igényel kiegészítő értelmezést, ahogyan az megkívánatna, ámde nem azért, mintha végül is mégsem állna fönn a technikai ajánlások és a gyakorlati megoldások között diszkrepancia, hanem csakis azért, mivel azok a társadalomtudományi elméletek, amelyekből a prognózisokat levezetjük, önmagukról alkotott képük dacára nem elégítik ki még az értéksemlegesség szigorú értelemben vett követelményét sem. Épp ellenkezőleg, már indítékaikban a gyakorlati kérdések egy bizonyos körére vonatkozó valamilyen előzetes megértés vezeti őket. E vezérlő értelemmegértés a mérvadó az elméleti alapelvek megválasztásában és az alapvető

modellek feltételezésében. Magas absztrakciós szinten az egyáltalában lehetséges funkcionális összefüggések és az ezeknek megfelelő programok bőségének túlnyomó többsége módszertanilag ki van zárva – éspedig teljes joggal, mint irreleváns, az aktuálisan vezérlő és e minőségében persze nem reflektált nézőpontból. Az elemzés maga formálisan általános érvényűként bontakozik ki és értéksemleges prognózisokhoz vezet – mindössze ezek a prognózisok csak valamely programatikus előzetes megértésből eredő és ezért egy már keresett stratégiára vonatkozó koordináta-rendszeren belül végrehajtott elemzésből képesek következtetni. Az előzetes megértés bizonyulhat tökéletlennek vagy használhatatlannak; a funkcionális összefüggések egzakt ismerete elvezethet mind a technikák megváltoztatásához, mind korigálásukhoz, sőt, egyenesen annak kimutatásához is, hogy helytelen ama helyzet hallgatólagos anticipálása, amelybe a problematikus szituációt átalakítani óhajtanánk. Az elemzést magát azonban másfelől hallgatólagosan elfogadott nézőpontok vezérlik – az analitikusan nyert cél-eszköz relációk egyáltalán csakis ezért formálhatók át komplikációk nélkül gyakorlati megoldásokká.

Mivel nemcsak a célok, hanem az eszközök, célok és mellékkörülmények konstellációjának *minden* alkotórésze valamely életösszefüggés eleme, amelyet gyakorlati döntésekben egészében kell más konstellációkkal összehasonlítani és egymással szemben mérlegelnünk, szükségszerű, hogy nagyszámú elgondolható konstellációt küszöböljünk ki, mielőtt belefognánk a cél-eszköz sémával formális összhangban álló értékmentes vizsgálatba. Így Max Weber ideáltípus-sorozata számára is az európai összfejlődésnek egy meghatározott történetfilozófiai előzetes megértése volt a mérvadó, jelesül az, hogy minden kulturális terület racionalizáló-

dik.³² A szigorúan formalizált elméletekkel sincs ez elvileg másképp. A technikai megismerés valamilyen, magát rejtő érdekének uralma elfedi egy helyzet bizonyos mértékben dogmatikus összmegértésének az elkendőzött jelenlétét, mely helyzettel kimondhatatlanul a szigorú értelemben vett tapasztalattudományi szociológia is azonosul, mielőtt még az a hipotetikus általános érvényűségre igényt tartó formalizált elméletkezdemény alakjában kezéből kisiklana. Ám ha szükségyszerűen még a matematizált társadalomtudományok egyenleteibe is belekerülnek szituációhoz kötött tapasztalatok, minthogy a megismerésérdek csupán formalizálható, ám nem megszüntethető, úgy ezeket ellenőrzésünk alá kell vonni, az össztársadalmi érdekből kiindulóan kritizálnunk vagy igazolnunk kell őket – hacsak nem akarjuk a racionalizálódást az analitikus-empirikus eljárásmód küszöbénél leállítani.

Ilyen érdekek reflexiója azonban dialektikus gondolkodásra kényszerít; itt azonban a dialektika nem mást jelent, mint kísérletet arra, hogy az elemzést minden pillanatban

³² Vö. H. Freyer: *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*. 155. l.: „Voltaképpen szerfölött jellemző, hogy az uralomformák tipológiájában szántszándékkal az igazgatás modern formáiból indul ki, azért, hogy a többit majd kontrasztként utólag ezekkel állítsa szembe.” (*Wirtschaft und Gesellschaft*, 124. l.) „Éppen ennyire jellegzetes, hogy a városok szociológiája fejezet úgy van szerkesztve, hogy a Nyugat városainak sajátosságait értsük meg, lévén, hogy a modern kapitalista társadalmi rendszer gyökere ezekben található meg, és jellegzetes, hogy más várostípusokat ekkor újfent kontrasztként tárgyal. E példák napnál világosabbá teszik Max Weber szociológiájának alapintencióját. Ez abban a kérdésben fogalmazható meg, hogy mi az öntörvényű módja a modern európai társadalomalakulásnak, és hogy a körülmények mely egyedülálló láncolata tette azt lehetővé, és mi kényszerítette ki. A szociológia – mint a más jellegű társadalmi valóságok rendszeres tudományai is – olyan út, melyen a jelen valósága történelmi valóságában ismer magára.”

mint az elemzett társadalmi folyamat részét és mint annak lehetséges kritikai öntudatát értsük – ez azonban egyet jelent a lemondással arról, hogy az analitikus eszközök és az analizált adatok között feltételezzük ugyanazt a külsődleges és véletlenszerű viszonyt, melyet a tárgyi vagy eltárgyasult folyamatok fölötti technikai rendelkezés viszonylatának joggal tulajdonítottunk. A társadalomtudományok csak így vetkőzhetik le azt a gyakorlati következményekkel terhes illúziót, hogy a történelemben a tudományosan létrehozott technikai rendelkezési hatalomnak ugyanazzal a módszerével és ugyanazon eszközeivel a társadalmi területek ellenőrzése éppen úgy sikerrel járhat a természetszerű kényszer alóli emancipálódásban, mint a természetieké.

Hans Albert

A TOTÁLIS ÉSZ MÍTOSZA*

A dialektika jogigényei egy nem dialektikus kritika fényében

1. Dialektika kontra pozitivizmus

Az elmélet és a gyakorlat összefüggésének kérdésköre újra és újra felhívja magára a filozófus és a társadalomtudósok figyelmét. Ez a problematika vezetett az *értékmentesség* lehetőségére és értelmére vonatkozó, máig tartó vitához – ama vitához, amelynek kezdete és első csúcspontja Max Weber nevéhez kapcsolódik. Ugyancsak ez váltotta ki azt a diszkussziót is a *kísérlet* jelentőségéről a társadalomtudományban, amely kérdésessé tette az e tudományokban még mindig érvényesülő, szellemtudományos veretű autonómiaigényt. Nem meglepő, hogy e kérdéseknél húzódik a tudományfilozófiai megfontolások frontvonala.

A társadalomtudományok az utóbbi időkben főképp pozitivistá áramlatok közvetett vagy közvetlen befolyása alatt fejlődtek. A pozitivistá megoldásokat részesítették előnyben a fent említett problémákat illetően, és ennek megfelelő módszertani koncepciókat kezdtek kidolgozni. Semmi képp nem állíthatnánk azonban, hogy e felfogások máris általános fölénybe kerültek volna. Még az angolszász nyelvterületen sincs így, ahol még a leginkább várnánk. A német nyelvterületen, tekintettel a különböző filozófiai

* *Der Positivismusstreit*... 193–235. l.

áramlatok hatására a társadalomtudományokban, a helyzet eléggé kusza. Mindenesetre úgy látszik, hogy az újabb pozitívizmus itt csak kevésbé hatott, jószerivel nem erőteljesebben, mint a historizmus, a neokantiánizmus, a fenomenológia és a hermeneutika. Végezetül nem szabad alábecsülnünk a *hegeli örökség* közvetlen vagy a marxizmus által közvetített befolyását sem; ez utóbbi hatását egyébiránt más utakon is érvényesítette. Erről az oldalról az utóbbi időben heves támadásba kezdtek a pozitivista áramlatok ellen, és ezt érdemes elemeznünk, mivel e támadás a fent említett kérdéskör középpontjába vezetett el.¹

E támadás a pozitivista koncepció ellen hangoztatja, hogy bizonyos, e szellemű áramlatok által kedvezményezett tudományprogramok megvalósítása során felmerült nehézségek meghaladhatók lennének, ha készek volnánk visszanyúlni a *hegeli* hagyományból származó eszmékhez. A társadalomtudományok úgynevezett pozitivista gyengéinek e dialektikus meghaladásával mindenekelőtt a szerzőnk kiinduló *problémaszituációjára* kell rákérdeznünk, vagyis rá kell kérdezni a benne rejlő nehézségekre, arra, hogy nézetei szerint miért és mennyiben szükségszerű az, hogy egy pozitivista tudomány csődöt mondjon. További kérdés lehetne ezután az általa kifejtett *alternatíváké* – tarthatóságuké és használ-

¹ A Deutscher Gesellschaft für Soziologie zárt körű munkaülésén Karl Popper és Theodor W. Adorno között lefolyt vitához kapcsolódva (erre vonatkozóan l. Karl. R. Popper: *A társadalomtudományok logikája* és Theodor W. Adorno: *A társadalomtudományok logikájáról*) Jürgen Habermas *Analitikus tudományelmélet és dialektika; utóirat Adorno és Popper vitájához* címmel tett közzé egy dolgozatot az Adorno tiszteletére összeállított *Adorno-Festschrift* című könyvben. Röviddel ezután cikkgyűjteménye jelent meg *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (Neuwied–Berlin, 1963), amely ugyanebben az összefüggésben érdeklődésre tarthat számot. Ami Adornónál csak sejtetés, Habermasnál – úgy tűnik – kezd világos lenni.

hatóságuké a problémák megoldására. Ezenfelül esetleg érdeklődnünk kellene *egyéb megoldáslehetőségek* iránt is.

Habermas kiinduló problémaszituációja körülbelül a következőképp jellemezhető: amíg a társadalomtudományok egyre inkább a pozitivistá tudományosményhez közelítő módon fejlődnek – és ma már messzemenően így áll a helyzet –, addig egyre hasonlóbakká válnak a természet-tudományokhoz, még hozzá mindenekelőtt abban a vonatkozásban, hogy mint azokban, a társadalomtudományban szintén a tisztán technikai *megismerésérdek* lesz az uralkodó.²

Az elméletet tehát a „technikusok beállítottságával” művelik. Az így működtetett társadalomtudományok nincsenek immár többé abban a helyzetben, hogy normatív szempontokat és képzeteket nyújtsanak a gyakorlati iránykereséshez. Csupán technikai ajánlásokra képesek az elébük állított célok megvalósításához, azaz befolyásuk csak az eszközválasztásra terjed ki. A gyakorlat általuk lehetővé tett racionalizálása illetéknéppen annak csak technikai aspektusát érinti. Korlátozott racionalitásról van tehát szó, ellenében azzal a racionalitással, melyet a normatív irányítást és technikai gyakorlati szempontokat egységgé összefogó korábbi tanok műveltek.

Hasznosságát az ilyen irányultságú társadalomtudomány semmi esetre sem tagadja tehát. Veszélyt lát azonban abban, hogy nem ismerjük fel ennek korlátait, amennyiben általában azonosítjuk a gyakorlati és a technikai alkalmazást, és így az átfogóbb értelmű gyakorlati problematikának a szűkebb értelmű technikára való redukcióját keressük, ahogyan az

² Ez az eszme sarkalatos jelentőségű Habermas gondolatainak megértéséhez. Újra és újra megfogalmazza; l. *Theorie und Praxis* 31., 83., 224., 232., 240., 244. l. és az ott következők; továbbá *Analitikus tudományelmélet és dialektika*, e kötetben 333. l.

látszatra a „pozitivistá” tudománytan irányzatának lényegéhez tartozik. A racionalitás e felfogás révén jogossá tett korlátozása az eszközalkalmazásra pedig oda vezet, hogy a gyakorlati problematika másik oldala, a céltételezés tartománya, a szintiszta decizionizmusnak, az ész által nem reflektált döntések pusztá önkényének esik áldozatul. Így a tiszta, értékmentes elméletekre való korlátozódás *pozitivizmusa* a megismerés tartományában, a gyakorlat tartományában azonnal reflektálatlan, önkényes döntések *decizionizmusát* vonja magával, amint már nem technológia problémák merülnek fel. „Az eszközválasztás gazdaságosságának ára a szabadjára engedett decizionizmus a legfőbb célok megválasztásában.”³

A racionalitás redukálásával szabaddá tett tartományba az ész reflexiói révén akadálytalanul tudnak beáramlani a mitologikus világértelmezések képei, úgyhogy a pozitivizmus *de facto* nemcsak a technikai racionalizálásról gondoskodik, hanem – ha akaratlanul is – ezen túlmenően az általa meg nem ragadott gyakorlati problematika visszamitologizálásáról is – e következménytől a pozitivista nézetek képviselői persze visszarettennek. Ideológiakritikával reagálnak, mely a tudat felderítését, nem pedig a valóság alakítását szolgálja, és így voltaképp a megalapozó és csupán a technikai racionalizálódást célzó tudománykoncepció oldaláról látszólag nem is érthető. E ponton lesz nyilvánvaló, hogy Habermasnak mennyire az a véleménye, hogy a pozitivizmus a racionalitás saját maga által elfogadott korlátozásának valamely átfogóbb koncepció révén való meghaladása felé tart, egy olyan

³ Habermas: *Theorie und Praxis*. Uo. 242. l. L. még 17. l.; ugyanez metaforikusabb kifejezésekkel: „A sterillé tett észet megtisztítják a felvilágosult akarat mozzanatától; saját életét önmagán kívüliként elidegeníti. E szellemtelenített élet pedig szellemként éli az önkényes létet – »döntés« néven.” 239. l.

koncepció felé, mely magával vonná ész és döntés konvergenciáját.⁴ Ez az áhitott tendencia azonban csak úgy juthat érvényre, ha áttörik magának a pozitívizmusnak a korlátait, ha a pozitívizmusban levő partikuláris ész meghaladása egy olyan ész által történik, mely meghozza teória és praxis egységét és ezzel érték és megismerés dualizmusának feloldását, magával vonja a pozitivista tudathasadás lebírását. Nyilvánvalóan csakis a dialektikus ész van abban a helyzetben, hogy a tiszta elmélet pozitívizmusával egyetemben megszüntesse a pusztá döntés decizionizmusát is, hogy majd azután „a társadalmat mint történelmileg lett totalitást a politikai praxis kritikai hermeneutikája célzatával ragadja meg”.⁵ Habermas számára lényegileg arról van szó, hogy a veszendőbe ment tartományt a marxizmusban megőrzött hegeli hagyományra visszanyúlva nyerjük vissza ismét a gyakorlatra vonatkoztatott dialektikus ésszel az ésszerű reflexió számára.

Ezek a társadalomtudományon belüli „pozitivista” tudományfelfogás általa gyakorolt kritikájának, valamint azon igé-

⁴ Ilyen kérdésekben a pozitívizmus megjelölést rendkívül tág értelemben használják. Például K. Popper felfogását is így jellemzik, pedig több lényeges ponton eltér a szokott pozitivista nézetektől. Popper maga ezért folyvást protestált is e besorolás ellen. Kiténik továbbá az is, hogy az ilyen besorolás éppen a Habermas tárgyalta problémák tekintetében félreértésekhez vezethet.

⁵ E passzus Habermas előbb említett könyvének a *Zwischen Philosophie und Wissenschaft. Marxizmus als Kritik* c. fejezetében található, I. 172. l. Egy Marx-elemzés összefüggésében tehát, ám véleményem szerint igen jól visszaadja, hogy Habermas maga mit vár a dialektikától: „gyakorlati célzatú történetfilozófiát”, mint azt más helyen írja. Innen ered tiltakozása az olyan marxizmus-elemzések ellen, melyek a *tárgy egységét* figyelmen kívül hagyják; a társadalmat nem mint *totalitást*, annak *dialektikus* megragadását nem mint *történelmi* folyamatot veszik tekintetbe, és az elméletnek a *gyakorlatra* való vonatkozását is elhanyagolják. L. uo. 49. l.

nyeknek az alapvonalai, melyeket a koncepció dialektikus meghaladásához fűz. A mi feladatunk ezek után abban áll, hogy megvizsgáljuk részleteiben is ellenvetéseit és javaslatait, hogy megtudjuk, mennyiben mutatkoznak azok tarthatónak.

2. Az elméletképzés problémája

Az analitikus tudományelmélettel folytatott vitájában Habermas kiindulópontja a *rendszer funkcionalisztikus* fogalma és a *dialektikus totalitásfogalom* közötti különbségtevés. Ezt az elkülönítést ő alapvetőnek, bár nehezen kifejthetőnek tartja. A társadalomtudomány számára fontos két tipikus formáját, az analitikus és a dialektikus társadalomtudományt hozzárendeli e két fogalomhoz, hogy ennek alapján különbségüket mindenekelőtt négy problémakör kapcsán tárgyalja majd, mégpedig elmélet és tárgy, elmélet és tapasztalat, elmélet és történelem, valamint elmélet és gyakorlat viszonyának alapján. E problémakörök közül az utóbbit azután dolgozatának következő három fejezetében még egyszer közelebbről is elemzi, s ekkor az értékmentesség és az úgynevezett bázisprobléma áll az előtérben.

A totalitás dialektikus fogalma, mely elemzésének kiindulópontja, a Hegel elméletét alapul vevő teoretikusoknál ismeretes módon újra és újra felmerül. Nyilvánvalóan ezt valamilyen értelemben alapvetőnek tekintik. Annál is sajnálatosabb, hogy Habermas meg sem próbálja némileg tisztázni e gyakran alkalmazott és nagyon hangsúlyozott

⁶ Célszerű lesz ennek vizsgálatához figyelmünket kiterjeszteni a Popper-Adorno vitához kapcsolódó fentebb említett utóírra is, amelyben Popper kritikai racionalizmusával szembeni ellenvetéseit pontosabban fejti ki. „Pozitivizmus”-ellenes érveit e felfogással szemben is bizonyító erejűnek tartja.

fogalmat. Csak annyit mond róla, hogy megérteni „szigorúan dialektikus szellemben” kell, mely tiltja „a teljesség organikus felfogását mintegy afféle tétel értelmében, hogy az több, mint részei összege”. Ám szerinte a „totalitás éppúgy nem is minden általa átfogott elem összevonásával, terjedelmi logikával klasszifikálható osztály”. Mindebből szerinte levonható az a következtetés, miszerint a teljesség dialektikus fogalmát nem érinti a teljesség fogalmának kritikai felülvizsgálata, amelyet például Ernest Nagel végrehajtott.⁷

Nagel vizsgálataiban azonban egyáltalán nem korlátozódnak csak egyes teljességfogalmakra, s így ebben az összefüggésben nem lehet egyszerűen mint irrelevánst visszautasítani. Épp ellenkezőleg: e vizsgálatok különböző teljességfogalmakat elemeznek, és ezek közül többről gyanítható, hogy a társadalmiság totalitásával foglalkozó teoretikusnak legalábbis mérlegelnie kellene őket.⁸ Habermas azonban egyszerűen leszögezi, hogy a teljesség dialektikus fogalma túllép a for-

⁷ L. Ernest Nagel: *The Structure of Science*. London, 1961. 380. l., ahol olyan elemzés található, melyre Habermas explicite utal. A kérdéshez figyelembe veendő lenne még Karl Popper: *The Poverty of Historicism*. London, 1957. 76. l. és a további részek, ahol olyan elemzést találunk, melyet Habermas csodálatos módon nem vesz tekintetbe, jól-lehet éppen arra a történetfilozófiai holizmusra vonatkozik, melyet ő maga képvisel; vö. továbbá Jürgen von Kempster: *Zur Logik der Ordnungsbegriffe, besonders in den Sozialwissenschaften*. 1952; utánnyomás: *Theorie und Realität*. (Szerk.: H. Albert.) Tübingen, 1964.

⁸ Nagel abból indul ki, hogy a „teljesség” szóhasználat meg lehetőségen több értelmű, metaforikus és elmosódott-homályos, így értelmezés nélkül aligha megítélhető. Ez érvényes Habermas „totalitására” is. Bárha Adorno némileg ködös megjegyzése a totalitásról, amellyel Habermas indítja dolgozatát, a fogalom nála használatos módjának biztos besorolását nem teszi lehetővé, mégis – gondolom – feltételezhető, hogy Habermas Nagel fejtegetéseit némileg tüzetesebben elolvasva találkozna legalábbis rokon fogalmakkal, amelyek néhány ponton – l. pl. 391. l. – még segítségére is lehetnének. Akárhogyan is, az a rövid

mállogika határain, „melynek árnyékbirodalmában a dialektika mint olyan egyáltalán nem is tűnhet másnak, mint agyrémnek”.⁹ A szövegösszefüggésből, amelyben a mondat szerepel, alkalmasint arra következtethetnénk, hogy Habermas mint olyat, tagadja a totalitásfogalom logikai elemzésének lehetőségét. Közelebbi vizsgálat nélkül az effajta tételben nem láthatunk mást, mint egy „decízió” kifejeződését – hogy ezegyszer mi használjuk ezt a pozitivisták ellen bevált szót –, nevezetesen annak elhatározását, hogy a fogalmat kivonjuk az analízis alól. Ha elég bizalmatlanok vagyunk, ebben immunitáló stratégiát pillanthatunk meg, amely azon alapul, hogy elvárjuk: a kritikát is elkerülheti az, ami az analízist elkerülte. Erről ennyit. Habermas számára fogalmának nem kifejezhetősége azért látszik fontosnak, minthogy ebből nyilvánvalóan adódik a funkcionálisztikus értelemben vett „rendszer” és a dialektikus „totalitás” közötti különbség, melyet ő láthatóan alapvetőnek tekint.¹⁰ A társadalomtudomány kétfajta összehasonlításának feltehetően ehhez a különbséghez közvetlenül annyi a köze, hogy tápot adjon ama prob-

utálás, mely olyan látszatot kelt, hogy Nagel elemzései az ő totalitásfogalma tekintetében irrelevánsak, tökéletesen elégtelen, kivált, hogy maga egyenértékű elemzést egyáltalán nem ad. Az sem látható be, voltaképpen mennyiben is elégséges minden logikai elemzés betiltására annyi, hogy visszautasítjuk a „szerves egész” és „osztály” alternatívát.

⁹ Habermas: *Analitikus tudományelmélet és dialektika*. 327. l.

¹⁰ Erről annyit mond, hogy nem „jelölhető meg” közvetlenül, „minthogy a formális logika nyelvében feloldódna, a dialektika nyelvén pedig megszüntetődve-megőrződnie kellene”. Mégiscsak lehetne talán találni egy nyelvet, amelyik ez ügyben nem sztrájkol. Miért ez az oly gyorsan eltehetetlenedő elképzelés, hogy ez semmiképpen sem lehetséges? Egyébiránt miképpen is „old föl” valamit a formállogika nyelve? Habermas valószínűleg úgy gondolja, hogy a formállogikai nyelv segítségével eltüntethető a különbség két, tényleges használatukban eltérő fogalom között. Ez persze lehetséges: inadekvát elemzés segítségével. Ám miért képzeljük úgy, hogy itt adekvát elemzés nem létezhet?

lematikus elképzelésnek, miszerint egy *általános* elméletnek a társadalom egészére kell vonatkoznia.

Elmélet és tárgy viszonyát tekintve Habermas a két típus különbségét a következőképpen adja elő: a tapasztalati tudomány elméletének keretei között a rendszerfogalom és az azt értelmező elméleti tételek „külsők” maradnak az elemzett tartományhoz képest. Az elméletek az ő számára itt pusztá rendezési sémák, *tetszőlegesen megszerkeszthetők* a szintaktikusan kötelező kereteken belül, használhatók bármikor, amint valamely tárgyi tartomány valós sokrétűsége *illeszkedik* hozzájuk – ami azonban *elvi okokból véletlen*. A választott kifejezőmód tehát itt a tetszőlegesség, az önkény, a véletlen képét sugallja. Azt a lehetőséget, hogy egy szigorú ellenőrző eljárásmódot alkalmazunk, melynek eredménye messzemenően független a szubjektív óhajoktól, tökéletesen kicsinyli, ami feltehetőleg összefügg azzal, hogy azt később a dialektikus elmélet vonatkozásában tagadja. Az olvasóban azt a gondolatot ülteti el, hogy a dialektikus típusú elmélet a másikkal ellentétben *szükségképpen és bensőleg* áll összhangban a realitással,¹¹ ténybeli ellenőrzésre így nem szorul.¹²

Ennek kapcsán alkalmasint fölsejlenek bizonyos összefüggések azzal a szerencsétlen viszonnal, amelyben a hegelianusok általában a logikával kapcsolatban leledzenek; jelentőségét egyfelől alábecsülik, másfelől („hamisító”) hatását túlbecsülik.

¹¹ E ponton nyilvánvaló a megegyezés a társadalomtudományos esszencializmus szokott érvelésével. Vö. pl. Werner Sombart: *Die drei Nationalökonomien*. München–Leipzig, 1930. 193. l. skk., valamint saját kritikám: *Der moderne Methodenstreit und die Grenzen der Methodenpluralismus*. *Jahrbuch für Sozialwissenschaft*, 13. köt. 1962. Új megjelenés: *Marktsoziologie und Entscheidungslogik* című cikkgyűjteményem 6. fejezete. Neuwied/Berlin, 1967.

¹² A fejezet a következő mondattal zárul: „Megengedhetetlennek számít minden reflexió, mely ennyivel nem éri be.” Ezt a nem szerény

Ezzel ellentétben a dialektikus elmélet számára lefoglalják azt a jogot, hogy az nem jár el ugyanolyan „semleges” módon tárgyi tartományával szemben, mint az a természettudományokban történik – elismerve ugyan, hogy sikeresen. Habermas beállítása szerint a dialektika „eleve biztosítja” „kategóriái hiteles megfelelését a tárgyhöz”, mint-hogy „az olyan rendezési sémák, melyekhez kovariáns megnyiségek csak véletlenszerűen illeszkednek, szem elől tévesztik a társadalommal kapcsolatos érdekünket”, mely érdek ez esetben nyilván *nem* tisztán technikai, nem a természet feletti uralomhoz kapcsolódik. Amint ugyanis a megismerési érdek ennél messzebbre tekint – így Habermas –, a rendszer közömbös volta alkalmazási tartományával szemben a tárgy meghamisításába csap át. „A tárgynak az általános módszer-tan kedvéért elhanyagolt szerkezete irrelevanciára ítéli azt az elméletet, mely nem hatol bele.”¹³ A diagnózis tehát: tárgymeghamisítás; gyógyírként javasolva pedig: a társadalmi életösszefüggést mint a kutatást magát is meghatározó *totalitást* kell felfognunk. Ezáltal persze a társadalomtudomány elvesztené vélt szabadságát a kategóriák és modellek választásában. Az elméletnek „a fogalom felépítésében és szerkezetében a tárgyat kell mércének tekintenie”; „a módszerben a tárgynak kell... érvényre jutnia”, ami olyan

be nem érést a továbbiakban a dialektika számára foglalják le. A „be-éri” szó valaminő korlátozás képzetét kelti. Alkalmasint nem lesz túl könnyű bizonyítékot szerezni arra, hogy Karl Popper – aki minden bizonnyal címzettje ennek az ellenvetésnek – ki óhajtaná zární a spekulációt. Megfordítva azonban, éppen a dialektikusok azok, akik – úgy látszik – nagyon is gyakran hajlanak arra, hogy „beérjék” olyan teóriákkal, melyeknek hitük szerint előfeltételezhetik az ellenőrizhetetlenségét.

¹³ Habermas: *Analitikus tudományelmélet és dialektika*. 329. l.

követelmény, ami természetszerűleg „csak dialektikusan váltható be”.

A *logikai kör*, mely abból adódik, hogy *csak* a tudományos megismerés fedezi fel a tárgyat mint olyat, melynek szerkezetéről azonban mintegy *előzetesen* kell felfognunk valamit, „a szociális életvilág természetes hermeneutikájához kapcsolódva gondolandó át”, Habermas szerint oly módon, hogy a hipotetikus-deduktív rendszer helyébe a „hermeneutikus értelemkifejtés” lépjen.¹⁴

A probléma, melyből Habermas itt kiindul, ezek szerint nyilvánvalóan azzal függ össze, hogy az analitikus társadalomtudományban az *egyoldalúan technikai megismerésérdek* állítólag a tárgy meghamisításához vezet. Ezzel eljutottunk a már említett tézishez, mely az egyik leglényegesebb ellenvetést mondja ki a modern szellemben eljáró társadalomtudománnyal szemben. E tételben Habermas a reáltudományok *instrumentalista* értelmezését teszi magáévá, és semmibe veszi azt a tényt, hogy az a tudományteoretikus, akinek címére kifogásait leginkább intézi, már explicite vitába szállt ezzel az értelmezéssel, és megkísérelte kimutatni kétséges voltát.¹⁵

Az a tény, hogy a monologikus jellegű informatív elméletek számos területen technikailag értékesíthetőnek bizo-

¹⁴ Habermas: uo.

¹⁵ Az instrumentalizmus Popper felfogása szerint éppúgy kétséges, mint ama régebbi esszencializmus, mely a társadalomtudományokban még ma is hat. L. Karl Popper: *Three Views Concerning Human Knowledge*. 1965., új megjelenés tanulmánykötetében: *Conjectures and Refutations*. London, 1963., valamint e kötet más tanulmányai. L. még: *Die Zielsetzungen der Erfahrungswissenschaft*. *Ratio*, I. 1957., utánnyomás: *Theorie und Realität*, uo., továbbá Paul K. Feyerabend: *Realism and Instrumentalism, The Critical Approach to Science and Philosophy*. Glencoe, 1964. A Habermas képviselte instrumentalizmus valójában még megszorítóbb értelműnek látszik, mint a felsorolt munkákban bírált ilyen jellegű felfogások.

nyultak, semmiképpen nem hiteles mutatója az alapjukul szolgáló megismerésérdeknek.¹⁶

A fenti tényállás értelmezését elfogulatlanul annak jegyében lehetne beállítani, hogy joggal számíthatunk a valós adottságokkal folytatott érintkezés egyik formája, a cselekvés orientációjának tekintetében is jelentős felismerésekre, ha mélyebben hatolunk be a valóság szerkezetébe. A teoretikus reáltudományok módszertana mindenekelőtt azt célozza, hogy informatív hipotéziseket, törvényszerű összefüggéseket adjon meg a valóság struktúrájára és így a tényleges történésekre. Empirikus kontrollt és ezzel kapcsolatos prognózist azért csinálunk, hogy ellenőrizzük: vajon olyanok-e az összefüggések, mint gondoltuk – „előzetes tudásunk” ennek során persze kétséssé válhat. Jelentős szerepe van ebben ama eszmének, hogy annyiban tanulhatunk tévedéseinkből, amennyiben idevonatkozó elméleteinket annak a kockázatnak tesszük ki, hogy tényeken megbukhassanak.¹⁷

Az, hogy ennek kapcsán beavatkozunk a valós történésebe, jó lehet arra, hogy eme kockázatot viszonylagosan növelő helyzeteket teremtsünk. A kutatással összefüggésben született technikai sikerek arra vezethetők vissza, hogy a valóságos összefüggéseket részben jól közelítettük meg. Ezt az összefüggést hamisítja Habermas – nagyon is „dialektikusan” – az az eszmévé, hogy mindebben egyoldalú megismerésérdek játszik szerepet. A tudományos fejlődés szembeszökő követ-

¹⁶ Szinte fölösleges még arra is utalnunk, hogy a kutató személyes érdekei nem technikai sikerre mint olyanra irányulnak. Ezt alkalmasint nem vitatja Habermas sem. Nyilvánvalóan inkább intézményesen gyökereztetett, illetve módszertanilag előírtan kiszabott keretek között tartott érdekre gondol, mely alól a kutató egyéb személyi s motívumai ellenére is képtelen kivonni magát. Ám kielégítően még ennyit sem bizonyít. A kérdésre egyébként még vissza kell térnünk.

¹⁷ L. Karl Popper munkáit.

kezményei, melyek ráadásul könnyedén értelmezhetők realisztikusan is, nála csak arra szolgálnak alkalmul, hogy e szellemben átértelmezze a beléjük fektetett megismerő tevékenységet, ezt a tevékenységet mint tisztán technikait „denunciálja”, ahogyan azt – gondolom – újhegeliánus módon mondani illik.¹⁸

A technikai megismerésérdek állítólagos domináns voltát ezzel egyelőre hagyjuk is el. Amíg ez fönnáll – mondja Habermas –, az elmélet megmarad semlegesnek az objektum-szférával szemben. Ám ha az érdek túlmutat ezen a technikai jellegen, ez a semlegesség átcsap a tárgy meghamisításába. De tulajdonképpen hogyan is képes erre egy érdekváltozás? Változik netán az állítások módja, az elmélet szerkezete? Hogyan kellene ezt elgondolnunk? Habermas erről nem közöl velünk semmit. Mindössze csak elveszi az analitikus módszerű társadalomtudomány mindennemű reménységét, hogy érdekeit megfelelően változtatván javíthat kétségbeejtő helyzetén, akárha úgy is, hogy áttér a dialektikára, fölládozván ezzel szabadságát kategóriái és modelljei megválasztásában.¹⁹ Az analitikus módszer naiv védelmezője

¹⁸ A természettudományok instrumentalista felfogása a hegeliánusoknál minden jel szerint alkati sajátság, akárcsak makacsul rossz viszonyuk a logikához. Mindkét motívum igen szép formába öntve található meg Benedetto Croce könyvében, a *Logik als Wissenschaft des reinen Begriffs*-ben (Tübingen, 1960.), melyben a természettudományokra nézve elvileg csak megismerő jelentés nélküli „pszeudofogalmakat” hajlandó elismerni (216. l.), és ahol a formállogikát mint meglehetősen jelentéktelent értékeli le (86. l.); továbbá filozófia és a történelem mint tulajdonképpeni megismerés csodálatos módon azonosítódnak (204. l.). Vö. Jürgen von Kempksi: *Brechungen*. Hamburg 1964. 85. l. Habermasnál az a tendencia figyelhető meg, hogy a tudomány technikai racionalitását a „szubszumptív logikának”, a filozófia univerzális racionalitását a dialektikának feleltesse meg.

¹⁹ Amennyiben ez a szabadság a társadalomtudomány általa kritizált típusában nagyobb, mégiscsak azt kell sejtenuünk, hogy a dialektikus

hajlamos ama nézetre, hogy kategóriái adekvát voltát tulajdonképpen legjobban azzal lehetne biztosítani, hogy a kategóriával élő elméletet szigorú ellenőrző kísérletnek vetik alá.²⁰ Habermas számára ez azonban, úgy látszik, nem kielégítő. Azt hiszi, hogy „eleve” biztosíthatja kategóriáinak adekvát voltát. Sajátcs természetű megismerésérdeke ezt láthatóan egyenesen előírja. Idevonatkozó fejtegetései arra utalnak, hogy a mindennapi nyelvből és a mindennapi tudás állagából szeretne kiindulni ahhoz, hogy utat biztosítson a maga számára egy helyes elmélethez.²¹

Természetesen fogalmam sincs arról, hogy mi kifogásunk lehetne a mindennapi tudásra való rekurzus ellen, ha azt nem kapcsolnák össze hamis igényekkel. A természet-tudományok is a mindennapi tapasztalati tudásból differenciálódtak, persze olyan módszerek segítségével, amelyek e tudást problematizálták és kritika tárgyává tették; részben olyan eszmék befolyása alatt, melyek ennek a „tudásnak” radikálisan ellentmondtak, ám mégis beigazolódtak a „józan ész” ellenében.²² Miért kellene ennek másképpen lennie a

által kedvelt elmélet mozgáslehetőségét is érinti, annyira mindenestre, hogy a véletlen kérdése rábukkan-e a lényegesre. E korlátozottságában némi könnyebbséget csak a tárgymeghamisítási tétel kimondása nyújt.

²⁰ L. ezzel kapcsolatban pl. *Die Problematik der ökonomischen Perspektive* című dolgozatomat: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 117. köt. 1961., valamint *Probleme der Theoriebildung* című előszavamat; *Theorie und Realität*, i. m.

²¹ Érdekes látni, hogy Habermas itt nemcsak a filozófia hermeneutikus-fenomenológiai áramlataihoz közelít, hanem egyben a lingvisztikai irányzathoz is, melynek módszertana alkalmas arra, hogy dogmatizálja a mindennapi életbe beépült tudatot. Jürgen von Kempksi figyelemreméltó esszékötetében (*Brechungen, Kritische Versuche zur Philosophie der Gegenwart*) mindkét irányzatot illetően található ide vonatkozó bíráló elemzés.

²² L. Karl Popper munkáit a már említett *Conjectures and Refutations* című kötetben.

társadalomtudományokban? Miért ne lehetne itt tehát olyan gondolatokra visszanyúlni, amelyek ellentmondanak a mindennapi tudatnak? Habermas szerint ezt talán ki kellene zárunk. Szentséggé kívánná talán nyilvánítani a józan ész, vagy némileg emelkedettebb kifejezéssel élve: a társadalmi életvilág természetes hermeneutikáját? Mennyiben jut ez utóbbiban „inkább” „saját súlya szerint” „érvényre” a „tárgy”, mint a reáltudományok szokásos módszereiben? Az a benyomásom, hogy itt inkább bizonyos előítéletek rajzolódnak ki. Habermas talán a priori megtagadja jóváhagyását az olyan elméletektől, amelyek létrejöttüket nem e „természetes hermeneutikához” kapcsolódó „dialektikus átgondolásnak” köszönhetik? Vagy jelentéktelenként sorolja be az ilyen elméleteket? De hát mit tegyünk, ha ilyen elméletek az empirikus ellenőrzés során jobban beválnak, mint az előkelőbb származásúak? Vagy ezen előkelőbb elméleteknek olyan szerkezetűeknek kellene lenniük, hogy elvileg se bukhasanak meg empirikusan? Fejtegetéseiben sok minden azt a sejtést sugallja, mintha Habermas e vonatkozásban a teljesítménnyel szemben előnyben kívánná részesíteni a leszármazást. Egyáltalán, a dialektikus társadalomtudomány módszere helyenként inkább konzervatív benyomást kelt, semmint kritikusat, ahogyan ez a dialektika egyébként is sok tekintetben lényegesen konzervatívabbnak fest, mint amilyennek magát feltünteti.

3. Elmélet, tapasztalat és történelem

Habermas szemére veti az analitikus koncepciónak, hogy a „tapasztalatnak csak egy fajtáját tűri meg” „az izolált térben, tetszőlegesen felcserélhető szubjektumok által, reprodukálható körülmények között kifejtett fizikai viselkedés ellen-

őrzött megfigyelését”.²³ Egy dialektikus társadalomelmélet, úgymond, „szembeszegül az effajta önkorlátozással”. „Hogya az elmélet formális felépítése, fogalmainak szerkezete, a kategóriák és modellek megválasztása nem teheti meg, hogy vakon kövesse valamilyen általános módszertan elvont szabályait, hanem... eleve le kell mérődnie egy preformált tárgyon, akkor az elméletet sem lehet csupán utólagosan megfeleltetni egy akkor már persze csonka tapasztalatnak.” Ama belátások, amelyekre a dialektikus társadalomtudomány nyúl vissza, a „tudomány előtt felhalmozott tapasztalat talajából” nőnek ki, nyilvánvalóan ugyanonnan, ahova már a tudományt taszították a természetes hermeneutika kapcsán. Ez az előzetes tapasztalat, amely a társadalomra mint totalitásra vonatkozik, „vezérli az elmélet körvonalazását”, amely elméletnek egyébiránt „nem szabad ellentmondásba kerülnie még egy akármennyire megcsonkított tapasztalattal sem”, az empirikusan nem ellenőrizhető gondolatokról sem kell azonban lemondania. Éppen központi jelentőségű gondolatai „nem fedezhetők minden töréstől mentesen empirikus adatolással”.

Láthatóan újra csak kiegyenlíti ezt a hátrányt az, hogy egyfelől „a rendszer funkcionista fogalma” sem ellenőrizhető, másfelől „a kifejtés menetében helyesnek kell bizonyulnia magának a totalitáshoz történő hermeneutikus előrenyúlásnak” is. Az egyébként „csupán” analitikusan érvényes fogalmaknak tehát „a tapasztalatban kell igazolódniuk”, ahol is a tapasztalatot mégsem azonosíthatjuk a kontrollált megfigyeléssel. Ez a megfogalmazás olyan ellenőrző eljárás benyomását kelti, amely a reáltudományokban szokásosnál hitelesebb, ha nem egyenesen szigorúbb.

²³ Habermas: *Analitikus tudományelmélet és dialektika*. 331. l.

Ha meg kívánjuk ítélni e kifogásokat és javaslatokat, tisztáznunk kell, hogy milyen problematika itt a vita tárgya. Az említett általánosságban ugyanis egyszerűen nem igaz az, hogy a Habermas kritizálta koncepció a tapasztalatnak csak egyetlen típusát tűri el – bármennyire közkeletű érv legyen is a szellemtudományi orientációjú bíráló számára a túl szűkre fogott tapasztalatra tett utalás. Épp ellenkezőleg: a bírált koncepciónak az elméletképzéshez semmilyen korlátozásra nincs szüksége e tekintetben; nem úgy, mint a Habermas képviselte koncepciónak, amely köteles visszautalni a természetes hermeneutikára. A „szabályozott” tapasztalat, amelyre utal,²⁴ egy egészen pontosan meghatározott feladat tekintetében releváns, nevezetesen arra szolgál, hogy tények alapján ellenőrizzünk egy elméletet; arra, hogy tény szerint helytálló voltát tisztázzuk. Egy ilyen ellenőrzésnél azon fordul meg minden, hogy találjunk a lehető legélesebben, megkülönböztető sajátosságú szituációkat.²⁵ Ebből mindössze annyi következik, hogy jó okunk van előnyben részesíteni az ilyen szituációkat, ha az a szándékunk, hogy komolyan vehető ellenőrzést kíséreljünk meg. Másképpen kifejezve: minél kevésbé megkülönböztető jellegű egy szituáció valamely meghatározott elmélet tekintetében, annál kevésbé használható fel ennek ellenőrzésére. Ha a szóban forgó szituációt illetően ez elméletből nem következik semmiféle releváns következtetés, akkor ez a szituáció e tekintetben

²⁴ Abba nem kívánok e helyütt belebocsátkozni, hogy Habermas hitelesen jellemez-e a részleteket illetően, csupán utalnék a statisztikus módszerek kiaknázására nem kísérletes ellenőrzések elvégzésében, továbbá arra, hogy „fizikai” viselkedésnek számít a szimbolikus viselkedés egész tartománya, így a verbális is.

²⁵ L. Karl Popper: *Logik der Forschung*. Bécs, 1935., több helyütt; továbbá *Science: Conjectures and Refutations* című dolgozata főt említett esszékötetében, ahol hangsúlyozza a tényeken való megbukás kockázatának jelentőségét.

használhatatlan. Van-e valami kivetnivaló ezen a dialektikus felfogás számára? Emlékezzünk csak arra, hogy Habermas szerint a dialektikus elméletnek sem szabad semmiképpen sem ellentmondania még a mégoly korlátozott tapasztalatnak sem. Eddig a pontig még az az érzésem, hogy vitája a korlátozott értelmű tapasztalattípussal messzemenően félreértéseken alapul.

Arra a további kérdésre, hogy le kell-e mondanunk minden „gondolatról”, amely ilyen módon nem ellenőrizhető, minden további nélkül tagadólag válaszolhatunk. Efféle áldozatot senki nem vár el a dialektikusoktól, teszem a modern tudománytan nevében. Annyit azonban mégiscsak elvárhatunk, hogy az olyan elméletek, amelyek igényt tartanak arra, hogy a társadalmi valóságról állítsanak valamit, ne eleve olyan felépítésűek legyenek, ami tetszőleges számú lehetőséget enged meg, olyannyira, hogy a tény szerinti szociális eseményre vonatkozóan már semmilyen megkülönböztetést nem mondanak. Miért ne formálhatnák meg a dialektikusok is gondolataikat elvileg ellenőrizhető elméletekben?²⁶

²⁶ Ebben az összefüggésben Habermas Adorno megjegyzését idézi, melyben az a szociális jelenségek „totalitásfüggőségének” ellenőrizhetetlenségére, nem ellenőrizhető voltára utal. Az idézet olyan szövegrészből való, ahol Adorno Hegelre hivatkozva azt állítja, hogy egy cáfolat csak immanens kritikaként termékeny; vö. Adorno: *A társadalomtudományok logikájáról*. 280. l. E szövegrész azután a továbbiakban jószerivel saját ellenképévé forgatja ki Poppernek a kritikai ellenőrzés problémáját tárgyaló fejtegetéseit. A nem ellenőrizhetőség állítása Adorno említett gondolatában mindenekelőtt azzal függhet össze, hogy sem a totalitás alkalmazott fogalmát, sem az állított függőség módját akár a legcsekélyebb mértékben sem világítja meg. E fogalmak mögött alkalmasint nem is rejlik több, mint az az eszme, hogy valami módon minden mindennel összefügg. Tulajdonképpen azt kellene kimutatni, hogy nyújt-e bármilyen módszertani előnyt valamely felfogásnak az efféle eszme. Aligha lehetséges verbálisan felidézni a totalitást.

Ami a dialektikus felismeréseknek a „tudomány előtt felhalmozott tapasztalatból” történő eredetét illeti, épp az imént volt már alkalmunk kitérni ezen összefüggés hangsúlyozásának kétes jellegére. A Habermas kritizálta felfogás védelmezője, mint mondtuk, nem látja semmi okát annak, hogy túlértékeljük az efféle leszámaztatási kérdéseket. Elvileg az ellen sincs semmi kifogása, hogy az elméletképzést „előzetes tapasztalat” irányítsa, bárha felhívna a figyelmet arra, hogy ez a tapasztalat, ahogyan azt Habermas fölvezet, sok egyéb között az átörökölt tévedéseket is tartalmazza, és ezek bizonyos mértékben „közreműködhetnek” az elméletképzés folyamatában. Minden okunk meglenne tehát arra, hogy szigorú tesztek találjunk ki az ilyen származású elméletek számára, épp avégett, hogy elszakadhassunk az ilyen és más típusú tévedésektől. Miért éppen ez az „előtudománytól való” leszámazás garantálná a kategóriák jó minőségét? Miért ne kaphatnának új eszmék szintén esélyt arra, hogy beválhassanak? Úgy látom, hogy ezen a ponton Habermas módszertana minden motívum nélkül korlátozó jellegű lesz – éspedig, mint már említettük, konzervatív irányban –, míg az a koncepció, melynek ő azt veti a szemére, hogy elmélet- és fogalomképzésben „vak” engedelmességet követel meg a maga elvont szabályaival szemben, tartalmi vonatkozásban nem tilt meg semmit, minthogy ez a koncepció nem hiszi, hogy szabadna előfeltételeznie bármilyen korrigálhatatlan „eleve való” tudást. A másik tapasztalatfogalomnak, amelyre Habermas hivatkozik, legjobb esetben is – úgy látszik – az a feladata, hogy nehezen korrigálhatóvá tegye azokat a tiszteletreméltó tévedéseket, melyek sajátjai ezen ún. felhalmozott tapasztalatoknak.²⁷

²⁷ Ezzel ellentétben, a Habermas által bíralt módszertan magában foglalja minden eddigi tapasztalatok kritikájának lehetőségét is. Ennyiben láthatóan kevésbé „pozitivistá”, mint a dialektikusoké.

Habermas nem magyarázza meg azt, hogy „a tárgyhoz magához hozzámért fogalom” miképpen „bizonyul helyesnek a kifejtés menetében” „mint a tárggyal magával adekvát fogalom”, „előrenyúlás a totalitáshoz”. Annyi azonban világosnak látszik, hogy semmi esetre sem valamilyen, az általa kritizált módszertan szellemében fogant ellenőrző eljárásra gondol. Az ilyen értelmű ellenőrzést elutasítván, ki nem elégtőnek marad meg az a metaforákkal alátámasztott igény, mely a közelebből ki nem fejtett, ám mindenesetre jobb módszer állítólagos létéhez kapcsolódik. Röviddel előbb Habermas a „funkcionalista rendszerfogalom” ellenőrizhetetlenségére utal, mely fogalomnak a társadalom szerkezetével hitelesen megfelelő volta Habermas számára láthatóan problematikusnak tűnik. Nem tudom, elfogadná-e válaszként azt, hogy ez a fogalom is helyesnek bizonyulhat a kifejtés menetében. Efféle bumerángérveléshez csak azért nyúlok, hogy kétséget támasszak az egész fogalom-túlhangsúlyozással szemben, amely Habermasnál szintúgy megtalálható, miként majd minden szellemtudományi metodológusnál is, nyilván levetkezhetsen hegeli örökségként.²⁸ Nála ebben fejeződik ki az a Popper bírálta esszencializmus, melyet a természettudományokban már régen meghaladtak. Abban

²⁸ Újabban Jürgen von Kempster hívta föl erre a figyelmet, l.: *Voraussetzungslosigkeit, Eine Studie zur Geschichte eines Wortes* című tanulmánya, a fentebb idézett *Brechungen* című könyvében, 158. l. Arra mutat rá, hogy ama hangsúlycsúsztatás tételről a fogalomra, amely a Kant utáni német idealizmusban következett be, szorosan azzal függ össze, hogy áttértek arra az érvelésre, melynek logikai szerkezete nehezen tekinthető át. Mint egy másik kritikus joggal hangsúlyozta, Hegel a német filozófusoknak mindenekelőtt homályt, látszatprecizitást, továbbá a színlelés bizonyítás művészetét tanította meg. L. Walter Kaufmann: *Hegel: Contribution and Calamity, a From Shakespeare to Existentialism* című tanulmánykötetében. Garden City, 1960.

a felfogásban, amelyet Habermas támad, nem fogalmaknak van döntő szerepe, hanem állításoknak és állításrendszereknek. A bennük alkalmazott fogalmak ezekkel válnak vagy nem válnak be. Izolált, elméleti kontextusuktól függetlenített megítélés követelésének nincs semmi értelme.²⁹ Fogalmaknak – mint a „totalitás”, a „dialektikus” a „történelem” – a hegeliánus gyakorlat szerinti túlfeszített igénybevétele nézetem szerint nem eredményez mást, mint e fogalmak „fetisizálását” – amennyire át tudom látni, erre ezt a terminust használják –, olyan szómágiát, mely előtt ellenfelek – sajnos többnyire elsietve – leteszik a fegyvert.³⁰

Elmélet és történelem viszonyának taglalásánál Habermas szembeállítja egymással az *általános törvényekre* alapozott prognózt mint a tapasztalattudományi teóriák specifikus teljesítményét és a valamely történelmi életösszefüggés

²⁹ Habermas fejtegetései a fogalomról amúgy is meglehetősen problematikusak. *Az elmélet és tárgy* című alfejezetet pl. azzal az utalással zárja, hogy a „reláció alakú fogalmak” a dialektikus társadalomtudományban olyan fogalmaknak adják át a helyüket, amelyek egyszerre képesek kifejezni a „szubsztanciát és a funkciót”. Ebből azután valaminő „mozgékonyabb típusú” elméletek állnak elő, melyek az ön-reflexió erényével rendelkeznek. Fogalmam sincs, hogyan gazdagodna ezáltal a logika. Tulajdonképpen részletesebb kifejtést kellene várnunk. Ám legalább példákat látnánk ilyen fogalmakra, még szívesebben persze valamilyen logikai elemzést és pontosabb kifejtését annak, miben is áll e fogalmak különös teljesítménye.

³⁰ A nyomatékosítás helyett persze itt helyénvalóbb lenne az elemzés. Kétségkívül szerfölött üdítő, amikor pl. Theodor W. Adorno a heideggerizálás szóvarázsolását jól formált ironikus fordulatokkal nevetségessé teszi; l. pl. *Jargon der Eigentlichkeit* c. esszéjében. *Neue Rundschau*, 74. évf. 1963. 371. l. Nem gyakorolhat azonban a dialektikus homályteremtő Hegelre visszamenő nyelvezete az elfogulatlan szemlélőre olykor szerfölött hasonló benyomást? Ama megfeszített szellemi tevékenység jegyét hordozó fáradozások, hogy „fogalmára hozzuk a tárgyat”, mindig oly távol állnak a lét felidézgetésétől?

történeti törvényszerűségek alapján való értelmezését, mint ami a társadalom dialektikus elméletének a sajátos teljesítménye. Elutasítja a törvényfogalom „megszorító jellegű”, alkalmazását, és pedig olyan törvénytípus érdekében, amely „átfogóbb és egyben korlátozottabb érvényre” formál jogot, minthogy az ilyen típusú történelmi mozgástörvényeket használó dialektikus történelmi elemzés, nyilvánvalóan azt célozza, hogy egy történelmi fejlődésében értett társadalom konkrét totalitását tegye átláthatóvá. A dialektikus törvények tehát nem általános érvényűek, épp ellenkezőleg: „mindenkor konkrét alkalmazási tartományra vonatkoznak, mely egy egészében egyedi, fázisaiban meg nem fordítható fejlődésfolyamat dimenziójában határozódik meg”, vagyis azt, hogy a tárgy értelmezési tartománya egyben átfogóbb is, Habermas ismét csak az egyedi jelenségek totalitástól való függésére tett szokott utalásra alapozza, mivelhogy az ilyen törvények nyilván kifejezésre juttatják a jelenségek eme fundamentális függőségi viszonyát.³¹ E törvények ugyanakkor igyekeznek „kimondani a történelmi életösszefüggések objektív értelmét” is. Azaz a dialektikus elemzés hermeneutikusan dolgozik. Kategóriáit „a cselekvő személyek szituációtudatából” nyeri, miközben „azonosulva és egyben kritikailag” kapcsolódva hozzá a „szociális életvilág objektív szelleméből” indul ki, hogy ebből kibontva tárja fel „valamely szociális életösszefüggés történelmi totalitását”, amelyet objektív értelem-összefüggésként kell értenünk. Mivel a dialektikus szemléletmódban ily módon összekapcsolódik a megértő és az oksági-elemző módszer, feloldódik „elmélet és történelem szétválasztottsága”.

Újfent túl szűknek bizonyul tehát az analitikusok módszertani felfogása. Helyette egy nagyvonalú koncepció kör-

³¹ Habermas: i. m. 335. l.

vonalai sejlenek fel, mely azt célozza, hogy egészként ragadja meg a történelmi folyamatot, és felfedje annak objektív értelmét. Igencsak jól láthatók a koncepció lenyűgöző igényei, mind ez idáig hiányzik azonban bármilyen indíttatás nyoma a felvázolt eljárás és összetevői valamennyire is józan analízisére. Milyen logikai szerkezete van e törvényeknek, melyeknek ennyire érdekes teljesítmény tulajdonítható, továbbá: hogyan ellenőrizhetők?³² Milyen értelemben lehet egy konkrét történelmi totalításra, valamely egyszeri és meg nem fordítható folyamatra mint olyanra vonatkozó törvény bármi más, mint szinguláris állítás? Mi teszi egy ilyen állítás törvényjellegét? Hogyan vihető keresztül fundamentális függőségi viszonyok azonossá tétele egy totalitással? Minő módszer áll rendelkezésre ahhoz, hogy a szubjektív hermeneutikából, melyet meg kell haladnunk, valamely objektív értelemben lépünk előre? A dialektikusok között mindeme kérdéseknek valószínűleg csekély a jelentősége. Ezt ismerjük, ismervén a teológiát. Az érdeklődő kívülálló azonban úgy érzi, hogy teherbírásán felül veszik igénybe a jóhiszeműséget. Látja a más felfogások korlátozottságára tett szuverén utalásokban megfogalmazott igényeket, ám igazán szívesen megtudná azt is, mennyire megalapozottak ezek az igények.³³

³² Mi különbözteti meg példának okáért e törvényeket ama historicista típus úttörényszerűségektől, melyeket Karl Popper a *The Poverty of Historicism* c. könyvében (i. h.) alkalmasint meglehetősen hatékonyan bírált? Azt kellene talán feltételeznünk, hogy Habermas irrelevánsnak tartja e bírálatot, ugyanúgy, mint ahogyan korábban Nagel vizsgálódásait is mint problémája tekintetében jelentőség nélkül valókat jellemezte?

³³ Közismerten már az úgynevezett szubjektív megértő módszer is egy ideje heves kritikával találkozik a társadalomtudományokban; oly bírálattal, mely csak úgy egyszerűen nem utasítható el. Az a hermeneutika, mely magáról azt állítja, hogy valamilyen objektív értelemszerűen előre, alkalmasint még problematikusabb, ha a mai német filozófia

4. Elmélet és gyakorlat: az értékmentesség kérdése

Soron következő témaként Habermas elmélet és gyakorlat viszonyát tárgyalja. Ama problematikát tehát, mely koncepciója számára alapvető jelentőségű, minthogy törekvéseinek tárgya nyilvánvalóan semmi egyéb, mint tudományként felstilizált gyakorlati célzatú történetfilozófia. Elmélet és gyakorlat elválasztásának meghaladása történelmi és szisztematikus elemzés dialektikus összekapcsolása révén, mint maga már előbb hangsúlyozta, szintén ilyen gyakorlati irányultságú, mely irányulás persze igencsak megkülönböztetendő ama merőben technikai érdektől, amelyből állítólag a nem dialektikus reáltudomány ered. Ez a már említett ellentét áll tehát idevonatkozó vizsgálatának középpontjában is. Nyilvánvalóan leglényegéig jutottunk érvelésének.³⁴

Száma ebben az ellentétben lényegében arról van szó, hogy a pozitivista stílusú társadalomtudományok korlátozását a technikai problémák megoldására, melyet bírál, egy normatív orientáció irányába haladjuk meg, és pedig ama történelmi összelemzés segítségével, amelynek gyakorlati szándékai „a tiszta önkénytől megszabadultán, maguk már dialektikusan, az objektív összefüggésekből igazolhatók lesznek”.³⁵ Más szavakkal: *gyakorlati cselekvés számára keres*

közegében természetesen nem is tűnik fel azonnal és közvetlenül. Erre vonatkozóan l. pl. Jürgen v. Kempster: *Aspekte der Wahrheit* c. dolgozatát a már idézett *Brechungen* című kötetben, különösen a második fejezet: *Die Welt als Text*, ahol a megismerés itt szóba került modelljeit vallatja.

³⁴ Nem csupán az *Adorno-Festschrift*-ben megjelent dolgozatának jelentős részét szenteli e kérdéskörnek, hanem *Theorie und Praxis* c. könyvének szisztematikus részleteit is.

³⁵ Habermas: *Analitikus tudományelmélet és dialektika*. 341. l.
L. még: *Theorie und Praxis*. 83. l.

objektív igazolást a történelem értelméből, olyan igazolást, amelyet egy reáltudomány jellegű szociológia természetszerűen nem szolgáltathat. E törekvése során Habermas nem hallgathatja el, hogy Popper is hagyja a maga koncepciójában bizonyos teret a történelmi értelmezéseknek.³⁶ Ez a koncepció persze élesen szembeszáll azokkal a történetfilozófiai elméletekkel, melyek valamilyen titokzatos útonmódon egy gyakorlati irányulásra és igazolásra szolgálni hivatott értelem feltárására törekednek. Éppenséggel azt a felfogást fejt ki, miszerint az ilyen kivetítések általában öncsaláson alapulnak, és éppen fordítva, nekünk magunknak kell elhatároznunk, hogy értelmet adunk a történelemnek, olyat, amit ezután hitünk szerint tudunk is képviselni. Egy ilyen „értelem” nyújt azután szempontokat a történelmi interpretációhoz, mely interpretációból esetről esetre érdekünkötől függő szelekció következik, anélkül hogy emiatt ki kellene zárunk az elemzésre választott összefüggések objektivitását.³⁷

Habermas, aki gyakorlati szándékokat szeretne igazolni objektív történelmi totális összefüggésből – az ilyen ügyeket az általa kritizált felfogás követői persze az ideologikus gon-

³⁶ L. ide vonatkozóan műve, a *The Open Society and its Enemies* (1944) utolsó fejezetét (Princeton, 1950); *Has History any Meaning?* vagy *Selbstbefreiung durch das Wissen*, c. tanulmányát. In: *Sinn der Geschichte*. (Szerk.: Leonhardt Garnisch.) München, 1964.

³⁷ Popper újra és újra utalt arra, hogy minden állítás és minden állításhalmaz jellege szerint szelektív; azok is, amelyek a reáltudományok elméleti koncepciójához tartoznak. Történelmi értelmezésekre vonatkozóan kifejezetten kimondja, hogy „mivel mindennemű történelem függ érdekeinktől, mindig csak történelemsorozat létezik, soha sem »történelem«, az emberi nem fejlődésének története, ahogyan az meg-történt”; *The Open Society and its Enemies*, 732. l. 9. megjegyzés. Hasonlóképpen ír Otto Brunner az *Abendländisches Geschichtsdenkenben*; a *Neue Wege der Sozialgeschichte* c. kötetében.

dolgozás tartományába szokták utasítani –, a történelmi elemzés Popper részéről is megengedett típusával természetesen semmit sem tud kezdeni, hiszen – a választott kiválasztási szempontok szerint – mindenkor lehetségesek különböző történelmi értelmezések, míg az ő céljának eléréséhez egy kitüntetett értelmezésre van szükség, mert ez szolgálja az említett igazolást. Popperrel szemben tehát kijátssza a mindenkor választott nézőpont „tisztá önkényességét”, míg a saját totalitásra vonatkoztatott, a történés tulajdonképpeni értelmét, vagy mint másutt mondja: a *társadalom* célját³⁸ feltáró értelmezése számára nyilvánvalóan lefoglal egy olyan objektivitást, amely csak dialektikusan érhető el. De a Popper által használt jelentésben vett értelmezés állítólagos önkényére hivatkozni nem éppen nyomós érv, minthogy ezek az értelmezések nem lépnek föl ugyanazzal az igénnyel, mint amely Habermasnál található. Bíráló megjegyzéseit illetően azonban nagyon is fel kell tennünk azt a kérdést, hogy ő a maga részéről miképpen kerüli el az önkényességet. Tekintettel arra a tényre, hogy a saját maga felvette legitimáció-problémát nem oldja meg, minden okunk megvan annak feltételezésére, hogy az önkényesség mint sors őt is utoléri, a különbség mindössze annyi, hogy nála ez egy objektív értelmezés maszkjában lép fel. Arról nem esik szó, hogyan lehet kivédenie szerinte Popper kritikáját az ilyen – vélten objektív – értelmezéseket illetően, és egyáltalában a „lapos” felvilágosodás ideológiakritikáját. A totalitás „fétisnek” bizonyul, mely mintegy arra való, hogy objektív megismerésnek tűntessen fel „önkényes” deciziókat.

Amint ezt Habermas helyesen megállapítja, e kérdéssel a történelmi és elméleti kutatás úgynevezett *értékmentessé-*

³⁸ Habermas: *Theorie und Praxis*. 321. l., a marxizmusvita egy különben nagyon is érdekes elemzésével összefüggésben.

gének kérdéséhez értünk el. Az értékmentesség posztulátuma – mint mondja – azon a tételen alapszik, melyet „Popper nyomán a tény és a döntés dualizmusaként” fogalmazhatunk meg,³⁹ és amely a természettörvény és a norma különbségével magyarázható. Habermas problematikusnak tekinti „e két törvénytípus” „mereven szigorú különválasztását”. Ebben a vonatkozásban megfogalmaz két kérdést, melyek megválaszolásának szerinte világosságot kellene teremtenie: egyfelől vajon a normatív értelem tényleg kisiklik-e afra konkrét életösszefüggés racionális tárgyalásának lehetőségei köréből, melyből ered és amelyre visszahat; másrészt pedig a pozitivistá módon a tapasztalattudományra redukált megismerés voltaképpen tényleg eloldódik-e minden normatív kötöttségtől?⁴⁰ A kérdésfeltevés módja máris mutatja, hogy az említett dualizmust minden jel szerint olyan módon értelmezi, mely igencsak félreértésen alapul, tekintve, hogy annak, amit itt megkérdőjelez, semmi köze az említett különbségtevés értelméhez.

A második kérdés kapcsán Habermas Popper bázisproblémához kapcsolódó javaslatainak vizsgálatához jut el.⁴¹ Szándékolatlan következményeket fedez fel ezekben a javaslatokban, melyek állítólag logikai kört vonnak maguk után, és amelyekben indítékot vél találni arra, hogy a kutatási folyamatot egy immár csak hermeneutikusan kifejthető összefüggésbe ágyazzuk be. A következőről van szó: a protokollnyelv hívei ellenében Popper szigorúan ragaszkodik ahhoz, hogy elvileg a bázistételek is revideálhatóak, mivel maguk

³⁹ Habermas: *Analitikus tudományelmélet és dialektika*. 343. l.

⁴⁰ Habermas: *uo.* 349. l.

⁴¹ A bázistételekről vagyis a megfigyelt tényjelenségeket leíró állítások jellegének problémájáról van szó, továbbá ezek jelentőségéről az elméletképzésben: l. erre vonatkozóan Karl R. Popper: *Logik der Forschung*. V.

is tartalmaznak elméletben meghatározódó értelmezést.⁴² A szóban forgó elmélet fogalmi apparátusát kell alkalmaznunk, hogy bázistételeket kaphassunk. Habermas abban lát itt logikai kört, hogy a törvény alkalmazása a tényállás előzetes rögzítését követeli, ám ez csak olyan eljárással valósítható meg, mely ugyane törvényeket már használja is. Ez így mindenesetre félreértés. A törvény alkalmazása – ami e vonatkozásban elméleti állítások alkalmazását jelenti – a szóban forgó *fogalmi apparátus* felhasználását követeli meg ahhoz, hogy megfogalmazhassuk azokat az alkalmazásfel-tételeket, melyekhez azután kapcsolódhat maguknak a *törvényeknek az alkalmazása*. Már azt sem látom be, mennyiben nevezhető ez logikai körnek, még kevésbé azonban azt, mennyiben segítene ki ebből a Habermas-féle deus ex machina: a hermeneutikus kifejtés. Azt sem látom, hogy miért ebben bosszulja meg magát „a módszertan leválasztása a valós kutatási folyamatról és annak társadalmi funkciójáról”, bármit jelentsenek is nála e szavak.

Az, hogy Habermas ebben az összefüggésben utal a kutatás intézményes jellegére és a normatív szabályozókra a kutatási folyamatban, sehogy sem alkalmas arra, hogy az eddig megoldatlan problémákat megoldjuk.⁴³ Ami pedig azt a Popper részéről állítólag „makacsul semmibe vett tényt illeti”, miszerint „normális körülmények között a bázisté-

⁴² Ez a nézőpont Popper későbbi munkáiban még kifejezettebb, l. erre vonatkozóan a fent idézett cikkgyűjteményt.

⁴³ Ezenfelül Popper maga elemezte már az ilyen összefüggéseket. Még a *Logik der Forschung* című könyvben bírálta a naturalizmust a metodológiai kérdések tárgyalásában; társadalomfilozófiai főművében, a *The Open Society and its Enemies*ben pedig explicite is kitér a tudományos módszer intézményi vonatkozásaira. Az, hogy megkülönbözteti a normákat és természettörvényeket, távolról sem indítja arra, hogy ne vegye észre a normatív szabályozók szerepét a kutatásban.

telek érvényét egyáltalán nem vonjuk kétségbe”, és hogy a logikailag lehetséges végtelen regresszus de facto így nem kerül szóba, nos, erre elég mindössze annyit mondanunk, hogy egy állítás ténybeli bizonyossága aligha jöhet tekintetbe minden további nélkül érvényének kritériumaként, továbbá még annyit, hogy a regresszus problémáját Popper maga is megoldja, éspedig anélkül, hogy problematikus tényekhez folyamodna. Meggondolásában nem a tényleges megismerő magatartás a fontos, hanem a módszertani problémák megoldása. Nem megoldása egy ilyen problémának, ha megfogalmazatlan kritériumokra utal, melyek de facto használatosak az intézményesen szabályozott kutatásfolyamatban. Az a kijelentés, hogy a probléma e processzusban ténylegesen nem jelentkezik, semmiképpen nem vonja maga után mint következtetést, hogy eltüntessük mint módszertani problémát. Elég csak arra emlékeztetnünk, hogy hány tudós számára nem merül fel problémaként az információtartalomnak a fentiekkel gyébként összefüggő kérdése, ami gyakorta jár olyan következményekkel, ahogy adott esetben rendszereiket tautologizálják, és ezzel tartalmilag kiüresítik. A módszertannal foglalkozóknak problémát kell látniuk abban is, amire a többiek gyakran nem is gondolnak.

A normákat és kritériumokat, melyekre dolgozata e fejezetében Habermas szerfelett általánosan reflektált, jellegzetes módon a szociológus perspektívájából kezeli, társadalmi tényekként, a serény kutatási folyamat adottságaiként, melyek a társadalmi munkafolyamatba vannak beágyazva. Ez minden bizonnyal rendkívüli érdekes perspektíva lehet. A módszertanban azonban nem társadalmi adottságok tudomásulvételéről van szó, hanem a szóba jövő kritériumok és szabályok, beható kritikai átvizsgálásáról és racionális rekonstrukciójáról, kitekintéssel a lehetséges célkitűzésekre, például arra a célra, hogy közelítsünk az igazsághoz. Figye-

lemre méltó, hogy e kérdésben a dialektikus válik a tulajdonképpen „pozitivistává”, amennyiben úgy véli, hogy oly módon küszöbölheti ki a kutatáslogikai problémákat, hogy ténybeli adottságokhoz utasít. Ez nem meghaladása Popper módszertanának, hanem kísérlet arra, hogy annak kérdéseit mintegy „elgáncsolják”, amennyiben arra nyúlnak vissza, amit más összefüggésben mint „puszta” ténybeliséget szoktak helyteleníteni.

Ami az egész ügy szociológiai oldalát illeti, kétlem, hogy kielégítően tárgyalható lenne úgy, ahogyan Habermas javasolja. Éppen ebben a vonatkozásban, vagyis a kutatás úgynevezett életösszefüggései tekintetében, igencsak figyelembe kell vennünk azt is, hogy léteznek az objektív összefüggések megismerésének önálló érdekét stabilizáló itnzémények, és így e területeken megvan a lehetőség a messzemenő emancipálódásra a mindennapi gyakorlat közvetlen nyomásától. Nem kevésbé járult hozzá a megismerésben való előrehaladáshoz az a felszabadított állapot, amelyet ezek lehetővé tettek. A technikai hasznosításból visszakövetkeztetni technikai gyökerezettségre éppen ebben a vonatkozásban nem bizonyulhat másnak, mint „rövidzárlatnak”.

A bázisprobléma tárgyalásával összefüggésben Habermas – mint láttuk – a megismerési folyamat normatív szabályozását vonja be a tárgyalásba érvként, és így vissza tud jutni az *értékmentesség problémájához*, ahonnan kiindult. Immár úgy fogalmazhat, hogy e probléma is tanúsítja: „az analitikus-empirikus eljárásmód nem képes megbizonyosodni ama életösszefüggésről, melynek objektíve része.”⁴⁴ Az erre következő fejtegetéseinek azonban az a baja, hogy az *értékmentesség* posztulátumát, melynek kétes voltát nyilvánvalóvá szándékszik tenni, egyszer sem fogalmazza meg

⁴⁴ Habermas: i. m. 361. l.

úgy, hogy meggyőződhetnénk: voltaképpen milyen állításról van nála szó. A tudomány értékmentességén a legkülönbözőbb dolgok érthetők. Nem tételezem fel, hogy Habermas szerint bárki, aki védelmez egy ilyen elvet – *bármilyen* értelmében is a szónak –, többé semmit sem érthet meg a kutatás társadalmi összefüggéséből.⁴⁵

A módszertani értékmentesség elv valamely változatának modern védelmezői semmi esetre sem siklanak el a kutatás normatív vonatkozásai és a megismerést vezérlő érdek fölött.⁴⁶ Általában differenciált magatartásokért szállnak sikra, amelyek megkülönböztetik a problematika különböző aspektusait.

Adorno fejtegetései az értékproblémáról, melyekre Habermas hivatkozik, alkalmasint szintén aligha visznek tovább. Utalása kapcsán, miszerint téves az értékelő és az értékmentes magatartás elválasztása, amennyiben érték és értékmentesség mindegyike eldologiasodás, megint csak felmerül a kérdés, kinek a címére szólnak ezek az elmélkedések. Ki vonatkoztatja valamiféle „magatartásra” az említett kettős-

⁴⁵ Ami a dolgozatának elején álló utalást illeti, miszerint a pozitívizmus feláldozta volna azt a belátást, hogy „a szubjektumok által kezdeményezett és végzett kutatási folyamat a megismerés aktusa folytán hozzátartozik magához az összefüggéshez, melyet megismerni hivatott”, elegendő csak utalni a megfelelő kutatásokra; mindenekelőtt Ernst Topitsch; *Sozialtheorie und Gesellschaftsgestaltung* című írására (1956), új megjelenése *Sozialtheorie zwischen Ideologie und Wissenschaft* c. tanulmánykötetében. Neuwied, 1961. E műben található némi kritikai anyag e nézet dialektikus feldolgozásáról is.

⁴⁶ Ezt Max Webernek éppenséggel nem lehet szemére vetni. Karl Poppernek sem, aki a *feltétlen* értékmentesség alapelvétől végtére is kifejezetten elhatárolta magát (l. referátumát: *A társadalomtudományok logikájáról*, és nem vonatkozik ez az ellenvetés Ernst Topitschra sem. A problémáról magam is többször kifejtettem a nézeteimet, legutóbb: *Wertfreiheit als methodische Prinzip* c. írásomban a *Schriften des Vereins für Sozialpolitik*ban, Neue Folge, 29. köt. Berlin, 1963.

séget? Ki az, aki annyira közvetlen módon viszonyul az értékfogalomhoz, ahogyan ezt a szöveg állítja?⁴⁷ Adorno ítélete: az egész értékprobléma hibásan van feltéve,⁴⁸ semmilyen konkrét vonatkozásban nem áll e probléma egyetlen konkrét megfogalmazásával sem, és így alig ítéltető meg: átfogónak látszó, ám kockázatmentes állítás. Célzást tesz antinómiákra, melyekből kitörni állítólag a pozitívizmus sem volt képes, anélkül azonban, hogy akár egyetlen utalással említene, miben is állnának ezek az antinómiák. Sem a bírált felfogás, sem a vele szemben felhozott kifogások nem ismerhetők fel annyira, hogy az elfogulatlan olvasó ítéletet alkothatna.⁴⁹ Habermas szintén érdekes módon szól az értékmentességről mint az eldologiasodás termékéről; az életvilág kategóriáiról beszél, melyek hatalmat nyernek a gyakorlat áldozatául eső elmélet fölött és hasonló dolgokról, melyek sejtetően elkerülik a „lapos” felvilágosodás figyelmét; arra azonban nem vállalkozik, hogy elemezné az értékprobléma konkrét megoldásait.

Ennek utána a társadalomtudományi elméletek gyakorlati alkalmazásának kérdésével kapcsolatban Myrdalnak a cél-

⁴⁷ Nézzük csak meg például Victor Kraft vizsgálatait a *Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre* c. könyvében, melyek kiindulópontul szolgálhatnak az értékprobléma differenciálabb tárgyalásához. „Eldologiasodásról”, illetőleg olyan értékfogalomról, mely ezen a módon lenne bírálható, nála végképpen nincs szó. – Ha értékfogalmakról, értékmentességről és hasonlókról úgy beszélünk, mintha platóni lényegekről lenne szó, melyeket bárki szemlélhet, túlságosan megrövidítjük e kifejezések sokértelműségét.

⁴⁸ Adorno: *A társadalomtudományok logikája*. 319. l.

⁴⁹ A Habermas citálta részlet: „az, amit utólag értékként szentesítettek, a tárgyhoz nem külsőleg viszonyul... hanem benne rejlik” – Adorno álláspontját olyan színben is feltűntetheti, mely neki aligha felelne meg, jelesül értelmezhető egy olyan naiv értékreализmus szellemében, mely rajta kívül még a skolasztikusoknál található meg.

eszköz gondolkodásformát érintő kritikáját taglalja.⁵⁰ Azokat a nehézségeket, melyekre Myrdal az értéksemlegesség kérdése kapcsán figyelmeztet, Habermas arra használja indítékul, hogy megpróbálja kimutatni: áthidalásukhoz rákényszerülünk a dialektikára. A tapasztalattudományos megismerés tisztán technikai irányultságát állító tételének ebben az a szerepe, hogy mintegy de facto tenne szükségszerűvé valamilyen irányítást az „ilyen, nem reflektált pragmatikus nézőpontok” részéről.⁵¹ A technikailag felértékelhető társadalomtudományi elméletek eszerint „öntudatuk dacára nem tesznek eleget még a szigorú értelemben vett értéksemlegesség követelményének sem”. Éppen a rejtett technikai megismerésérdekek uralma fedi el, „űgymond”, a szituációk többé-kevésbé dogmatikus összmegértésének elkendőzött beiktatásait, amely helyzetekkel kimondatlanul azonosítja magát a szigorúan tapasztalattudományos szociológia is, „mielőtt még ez az összmegértés kezéből kisiklana egy, a hipotetikus általános érvényűség igényével megfogalmazott elmélet indíttatásában”. Ha mármost – következtet tovább – ezt a megismerést de facto vezérlő érdeket *kikiktatni lehetetlen*, „ellenőrzés alá kell vonni mint az osztársadalmi összefüggés vonatkozásában jogosnak elismert vagy bírált érdeket”, ami azonban dialektikus gondolkozásra kell hogy kényszerítsen.

Ezen a ponton bosszulja meg magát az a tény, hogy a dialektikusok csökönyösen vonakodnak attól, hogy az össze-

⁵⁰ Azokról a gondolatokról van szó, melyeket Myrdal 1933-as tanulmányában írt meg (*Des-Zweck-Mittel-Denken in der Nationalökonomie*, megjelent: *Zeitschrift für Nationalökonomie*, IV. köt. Magyarul: *Érték a társadalomtudományban*. Bp., 1972. 341–371. l.) Örömmre szolgál, hogy ez a cikk, melyre mintegy tíz éve újra meg újra hivatkozom, lassanként kezd figyelmet kelteni.

⁵¹ Habermas: *Analitikus tudományelmélet és dialektika*. 366. l.

tett értékproblémát részeire bontsák, és a részkérdéseket nem hajlandók elkülönítve tárgyalni, nyilván attól való félelmükben, hogy ekkor kisiklana kezükből „mint egész”, amit viszont mintegy megbívtólten állandóan szem előtt akarnak tartani. Ám ha egyáltalán megoldásokhoz akarunk eljutni, tekintetünket olykor el kell fordítanunk e teljességről, s a totalitást – legalábbis átmenetileg – zárójelbe kell tennünk. De e teljességhez kötött gondolkodás, ez az örökös hivatkozás minden egyedi elem összefüggésére a totalitásba, ami, úgy mond, dialektikus gondolkodásra kényszerít, nem eredményezi egyetlen valóságos probléma megoldását sem. Azokat a kutatásokat viszont semmibe veszik, melyek kimutatják, hogy valahol éppenséggel lehetne dialektikus gondolkodás nélkül is előrehaladni.⁵²

⁵² Nézeteim szerint Habermas nem különbözteti meg kellőképpen az értékprobléma különböző lehetséges oldalait. Mivel nem akarok önismétlésekbe bocsátkozni, úgy érzem, megtakaríthatom magamnak a részleteket; a kérdésre vonatkozóan l. következő tanulmányaimat: *Wissenschaft und Politik*, megjelent a *Probleme der Wissenschaftstheorie, Festschrift für Viktor Kraft* c. könyvben (szerk.: Ernst Topitsch). Wien, 1960.; valamint az előbb említett *Wertfreiheit als methodisches Prinzip*. A cél – eszköz gondolkodás Myrdal érintette problémáira többek között az *Ökonomische Ideologie und politische Theorie* c. tanulmányomban tértem ki. Göttingen, 1954.; továbbá a *Problematik der ökonomischen Perspektive* c. cikkben, *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 117. köt. változatlan utánnyomása: I. fejezet *Marktsoziologie und Entscheidungslogik* c. tanulmánykötetemben; vö. továbbá a *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften* Érték cikkének Általános értékprobléma c. fejezetét. Myrdal 50-es lábjegyzetben említett könyvének kritikáját illetően l. *Das Wertproblem in der Sozialwissenschaften*. Schweizerische Zeitschrift für Volkswirtschaft und Statistik. 94. évf. 1954. Az a benyomásom, hogy a vonatkozó problémát illető megoldási javaslataim fölöslegessé teszik az „ugrást” a dialektikába.

Egészen nyilvánvaló, hogy Habermas elmélet és gyakorlat egymáshoz való viszonyát alapvetően a gyakorlati cselekvés igazolásának nézőpontjából tekinti, vagyis mint *legitimáció-problémát* fogja fel. E nézőpont érthetővé teszi álláspontját az olyan ideológiakritikával szemben, mely nem pótolja semmivel, amit cáfol. Tetézi ezt a tiszta tudomány *instrumentalista* értelmezésével, amellyel a maga számára is megnehezíti bármely ilyen típusú ideológiakritika érdemi elfogását. E két említett motívumból összefüggést konstruál a modern *irracionalizmussal*, mely azután magától értetődővé teszi követelését a „pozitivisták korlátok” dialektikus meghaladására.

Úgy gondolja, hogy ha a társadalomtudományokat a „tiszta megismerésre” korlátozzuk (mely „tisztaságot” egyébként igen problematikusnak látja), ez úgy tünteti majd el az életgyakorlat kérdéseit a tudomány horizontjáról, hogy ennek folytán a kérdések ettől fogva teljesen nyitottá válnak irracionális és dogmatikus értelmezések számára.⁵³ Ezen értelmezési kísérletek összeroppannak ugyan azután valamely „pozitivisták módon meggyesett ideológiakritika” súlya alatt, e kritika azonban alapjában véve ugyanazon tisztán technikailag gyökerezett megismerésérdek mellett kötelezi el magát, mint egyáltalán a technológiailag is felhasználható társadalomtudományok, és így ugyanúgy elfogadja a ténydöntés dualizmust, mint az utóbbiak. Minthogy a társadalomtudományok e fajtája – éppúgy, mint a természettudományok – csak az eszközmegválasztás gazdaságosságát

⁵³ L. *Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung* című tanulmányának *Die positivistische Isolierung von Vernunft und Entscheidung* c. fejezetét In: *Theorie und Praxis*. 239. l.; vö. továbbá Habermas cikkével az *Adorno-Festschriftben*.

képes biztosítani, a cselekvés azonban ezen túlmenő, normatív irányulást kíván meg, és minthogy a „pozitivist” stílusú ideológiakritika többet nem adhat, mint hogy az alapjukat alkotó döntésekig vezesse vissza az általa kritizált értelmezéseket – az eredmény a „korlátozatlan decizionizmus a legfőbb célok megválasztásában”.⁵⁴ A megismerés szféráján belüli pozitivismusnak a gyakorlat szférájában a decizionizmus felel meg; a túl szűkre fogott racionalizmusnak az egyik szférában irracionalizmus a megfelelője a másikban. „Így tehát ezen a szinten az ideológiakritika akaratlanul maga bizonyítja be: a technikai bánni tudás képességére tapasztalattudományszerűen korlátozódó racionalizmus haladását annak árán érjük el, hogy magának a gyakorlatnak a szférájában vele arányosan növekszik az irracionalitások tömege.” Ebben az összefüggésben Habermas nem riad vissza attól sem, hogy a decizionizmus legkülönbözőbb formáit, sok más között a Jean-Paul Sartre, Carl Schmitt, Arnold Gehlen képviselte irányzatokat, mintegy komplementerként nagyon is szoros összefüggésbe hozza a nagyon tágran értelmezett „pozitivizmussal”.⁵⁵ Tekintettel arra, hogy a pozitivisták és a decizionisták elfogadják a döntések irracionalitását, Habermas szerint, mint egyenesen az utolsó kétségbeesett kísérlet, érthető a visszatérés a mitológiához, „hogy intézményesen biztosítsák a gyakorlati kérdések társadalmilag kötelező érvényű előeldöntését”.⁵⁶

⁵⁴ Habermas: *Theorie und Praxis*, 242. l.

⁵⁵ Habermas e komplementaritástételének többé-kevésbé analógja található Wolfgang de Boer *Positivismus und Existentialphilosophie* c. tanulmányában, aki e két szellemi áramlatot mint a „lét elsötétülésének ugyanegy szörnyű élményére adott választ” értelmezi. Gyógyírként e szervező „fundamentális antropológiai interpretációt” javall, „az emberről szóló olyan tudományt, amilyenrel ma még nem bírunk”.

⁵⁶ Habermas: *Theorie und Praxis*. 243. l. Ebben az összefüggésben utal Max Horkheimer és Theodor W. Adorno érdekes és gondolat-

Aszerint, amit Habermas pozitív tudományon ért, tézise legalább kézenfekvő, még ha nem képes is számot adni arról a tényről, hogy a visszahullást a mitológiába, ahol ez valójában bekövetkezett, semmi esetre sem lehet a tudományos beállítottság sajátos racionalizmusának tette gyanánt beállítani.⁵⁷

Azt a pozitívizmust ezzel szemben, melyet Habermas támad, általában meglehetősen ellenszenvvel figyelik ott, ahol a remítizálást tűzik napirendre, ahol viszont nagyon is elismerik a realitás dialektikus értelmezési kísérleteit.⁵⁸ Utólag persze mindig lehet azt mondani, hogy az nem a valódi dialektika volt. De tulajdonképpen miről ismerik meg, hogy melyik az igazi? Érdekes ebben az összefüggésben, hogy

gazdag könyvére, a *Dialektik der Aufklärung*ra (Amsterdam, 1947.), amelyben e szerzők a „mítosz és felvilágosodás dialektikája” elemzésének keretében „leleplezik” a pozitívizmust, és felújítják Hegel rossz viszonyát a logikához, a matematikához és a pozitív tudományokhoz.

⁵⁷ Carl Schmitt decizionizmusát a Harmadik Birodalom idején jellemző módon „konkrét rendi gondolkodás” váltotta föl, ami leginkább Hegelre emlékeztet, amint ezt annak idején a hegeliánus Karl Larenz elismerően igazolta. L. Karl Larenzrecenzióját Carl Schmitt *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* című könyvéről (Hamburg, 1934.) a *Zeitschrift für deutschen Kulturphilosophie*-ban. I. 1935. 112. l. Ez a folyóirat amúgy is tele van annak a Hegelre visszanyúló, nyomatékosan jobboldali gondolkodásnak a tanúságaival, melyet minden további nélkül a fasiszta ideológiákhoz kell számítanunk.

⁵⁸ Vö. Ernst Topitsch referátumát a 15. Német Szociológiai Napon: *Max Weber und die Soziologie heute*. Rendkívül érdekes e vonatkozásban Z. A. Jordan könyve: *Philosophy and Ideology, The Development of Philosophy and Marxism-Leninism in Poland since the Second World War*. Dordrecht, 1963. E mű behatóan elemzi a Habermas tág „pozitívizmus”-fogalmába joggal beleillő Varsói Iskola filozófusainak összeköttetését a dialektikus irányzatú lengyel marxizmussal.

miként elemzi Habermas a lengyel revizionizmust.⁵⁹ Ez a revizionizmus a sztálini dogmatizmus ellenhatásaként alakult ki, éspedig jelentős mértékben a varsói iskola befolyása által meghatározott szellemi közegben. E revizionizmus többek között a marxizmus ideológiáját meghatározó gyakorlati szándékú történetfilozófia holisztikus vonásait bírálta. A marxizmusnak tehát éppen azok a vonásai estek áldozatául, melyekhez Habermas pozitíve kíván kapcsolódni. Fejlődésük ilyen alakulása egyáltalán nem véletlen. Azzal függ össze, hogy amint megteremtődött Lengyelországban a vita lehetősége, a dialektikusok érvelése összeomlott a varsói iskola ellenérveinek súlya alatt – jószerivel, mondhatnánk, az egész vonalon.⁶⁰ Kissé egyszerű, ahogyan Habermas eljár, mikor minden további nélkül ismeretelméleti naivitásban marasztalja el ama teoretikusokat, akik az ismeretelmélet egyik vezető irányzatának érvei hatására feladták álláspontjukat. Leszek Kolakowski visszakozását a „módszertani racionalizmusig” és egy erősebben „pozitivistá revizionizmusig”, melyet Habermas oly élesen bírál, az a kihívás motiválta, mellyel kapcsolatban előbb mégiscsak Hegel itteni örököseinek kellene megmutatniuk, hogy képesek vele megbirkózni, mielőtt indíttatva éreznék magukat

⁵⁹ L. *Theorie und Praxis*, i. m. 324. l.; a *Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus* című rendkívül érdekes tanulmány zárórészéről van szó (*Immanente Kritik am Marxismus*), melyben az említettekén kívül még Sartre-t és H. Marcusét tárgyalja. E munka tökéletesen kifejezi Habermas intencióit, melyek a gyakorlati orientációt célozzák, és kifejező összefoglalása az empirikus társadalomtudomány felismeréseit feldolgozó történetfilozófiájának.

⁶⁰ Vö. Jordan említett könyvének, a *Philosophy and Ideology*nak IV–VI. fejezetét. Habermas koncepciója tekintetében releváns érvelés mindenekelőtt a VI. fejezetben van: *Marxist-Leninist Historicism and the Concept of Ideology*.

arra, hogy mint elintézettet félretolják a lengyel vita eredményeit.⁶¹

Az, hogy a valóság dialektikus értelmezései, ellentétben a Habermas bírálta pozitívizmussal, többnyire semmi ellenérzést nem váltanak ki a totalitárius társadalmakból, szorosan összefügg a dialektikus gondolkozás sajátosságaival. A gondolkozás ilyen formáinak egyik jelentős teljesítménye éppen abban pillantható meg, hogy alkalmasak tetszőleges döntéseket megismeréssé maszkírozni, ezáltal legitimálva is őket, mégpedig olyan módon, mely e döntéseket, amennyire ez csak lehetséges, mentesíti minden megvitatás alól.⁶² Az illetéknéppen álcázott „decízió” azonban egy még oly átfogó ész fényében sem tetszhet jobbnak ama „puszta” decíziónál, melyet éppen e gondolkodással hisznek meghaladni. Nehéz lehet tehát az ész nevében bírálni így leleplezést kritikusan elemzés révén.⁶³

Ezt az ideológiakritikát Habermas természetesen nem képes simán belefoglalni a technikailag gyökerezett és így tetszőlegesen alkalmazható ismeretről szóló sémájába. Kénytelen elismerni az „önállósodott ideológiakritikát”, mely

⁶¹ Annál is inkább ez a helyzet, mivel aligha lehetne azt állítani, hogy a lengyel marxisták ne ismernék azokat az érveket, melyekről a dialektikus gondolkozás itteni képviselői azt hiszik, hogy rendelkeznek velük.

⁶² L. Ernst Topitsch kritikai tanulmányát: *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Ideologie und Wissenschaft* (uo.), valamint *Entfremdung und Ideologie; zur Entmythisierung des Marxismus* című dolgozatát (*Jahrbuch für Wirtschafts und Gesellschaftspolitik*, 9. évf. 1964.).

⁶³ A dialektikus meghaladásra ítélt „lapos” felvilágosodás mint fogalom úgy hiszem, ugyanaz, mint ama „sekélyes” és „felületes” felvilágosodás, mely éppen Németországban igen régóta gyanakvás tárgya kétes állammetafizikák, illetve konkrét életvonatkozások nevében. A témát illetően l. Karl Popper: *Selbstbefreiung durch das Wissen*, továbbá: *Die Idee der kritischen Vernunft* című tanulmányom, *Jahrbuch für kritische Aufklärung*. Club Voltaire, I. München, 1963.

látszatra bizonyos mértékben levált⁶⁴ ismereti gyökereitől, és amelyben támaszt keresnek „azok a tisztességes pozitivisták, akiknek az ilyen perspektívák láttán torkukra fagy a nevetés”, s akik visszariadnak az irracionalizmustól és a remítizálástól. Nem látja eléggé tisztázottnak ennek az ideológiakritikának a motivációját, ám nyilvánvalóan csak azért, mivel a számára nyilván egyedül magyarázó értékű motivációval, az új technikák létrehozására irányuló törekvéssel ezt az ideológiakritikát aligha lehet vádolni. Bár látja, hogy „e kritika maga már kísérlet a tudat bevilágítására”, ám azt nem látja, miből meríti erejét, „ha a döntéstől elválasztott észben teljességgel hiányoznia kell minden érdekeltiségnek a tudatnak a dogmatikus elfogultságok alól... való emancipálódása iránt”.⁶⁵ Ama dilemmába került tehát, hogy felfogása szerint a tudományos megismerés e fajtája csupán „döntéshozó ész formájában lehetséges, amelynek *megalapozott* lehetőségét az ideológiakritika azonban éppenséggel tagadja”, lemondván azonban a megalapozásról: „az ész vitája a dogmatizmussal maga is a dogmatika ügye marad”. E dilemmában pedig szerinte az a tény jelentkezik, hogy az „ideológiakritika saját motívumaként kénytelen hallgatólagosan előfeltételezni azt, amivel mint dogmatizmussal szembeszáll, nevezetesen ész és döntés konvergenciáját – a racionalitás átfogó fogalmát”.⁶⁵ Más szóval ez az ideológiakritika nincs abban a helyzetben, hogy önmagáról valós képe lehetne. Habermas azonban átlát rajta, ugyanis a döntésében határozott ész elleplezett formájának, meggátolt

⁶⁴ Habermas: *Theorie und Praxis*. 243. l.; a célzás mindenekelőtt Ernst Topitsch említett *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft* könyvében megjelent munkáira vonatkozik – e könyv bizonyos besorolási nehézséget jelent számára.

⁶⁵ Habermas: i. m. 244. l.

dialektikának látja. Ilyen messzire ragadja el a nem dialektikus társadalomtudományok restriktív értelmezése.

Ez az így kielemezett ideológiakritika ezzel szemben bevallhatja az alapjául szolgáló érdekeltséget a „tudat emancipálásában a dogmatikus elfogultságok alól”. Sőt, képes saját alapjait is reflektálni, mégpedig anélkül, hogy zavarba kellene jönnie. Ami azonban a Habermas által felállított *dogmatizmus vagy megalapozás* alternatívát illeti, az ideológiakritika nagyon is megalapozottan elvárhatna némi felvilágosítást arról, hogy mennyiben van éppen a dialektika abban a helyzetben, hogy megoldja az így felvetett megalapozásproblémát. Ennek megoldására ugyanis éppen a dialektika van rászorulva – mindenekelőtt ez indul ki a gyakorlati szándékok legitimációjának nézőpontjából. Az, hogy vajon a pozitivizmus meg tudja-e oldani a problémát, sőt, hogy egyáltalán érdekelt-e az efféle problémák megoldásában, olyan kérdés, melynek megválaszolása többek között attól függ, mit értünk „pozitivizmuson”. Erre azonban még visszatérünk.

Habermas szerint különbséget lehet tenni egyfelől az ideológiakritika és megfélelője, a csupán tudományos technikákra mint értékekre irányuló racionalitás, másfelől az olyan racionalitás között, mely a fenti célon túlmenően „a teljes érettséghez vezető tudományos emancipálás értelméből” indul ki.⁶⁶ Készséggel elismeri, hogy adott körülmények között „az ideológiakritika pozitivistá formájában is követheti még az éretté tevés érdekét”. Ezzel a Popper-féle koncepciónak enged, nyilvánvalóan felfogása szerint ez kerül legközelebb a dialektikus jellegű átfogóbb racionalitáshoz.⁶⁷

⁶⁶ *Theorie und Praxis*. 244., 250. l.

⁶⁷ Habermas: uo. 251. l. Ernst Topitschot viszont, ha jól értem, az első típushoz kell sorolnunk. Sajnos nem vagyok képes rájönni, min

Tagadhatatlan, hogy Popper kritikai racionalizmusa – mivel éppen a harmincas évek logikai pozitivizmusának ellenében alakult ki – semmilyen elvi határt nem fogad el racionális viták számára, és így képes hozzájárulni olyan problémákhoz is, melyekről a szűkebb értelemben vett pozitivizmusban nem szokás vitázni.⁶⁸ Arra viszont semmi alapja sincs, hogy minden ilyen problematikát a pozitív tudomány kérdéseként tudjon be. A Popper értelmében vett kritikai ész nem torpan meg a tudomány határán. Habermas elismeri nála a felvilágosítói motívumot, utal azonban ama „rezignált fenntartásra”, mely állítólag abban jelentkezik, hogy a racionalizmus „már csak mint hitvallás jelenik meg”.⁶⁹ Kritikája e ponton sejtetőleg a megalapozás főntebb már említett elvárásával függ össze.

Ez az elvárás kétségkívül kielégíthetetlen marad. Popper saját felfogását ama „átfogó” racionalitással vitázva fejti ki, amelyik kritikátlan annyiban, hogy a hazug-paradoxon-

alapul ez a besorolás. Épp ily kevésbé látom azt is, mennyiben vállalkozhatunk egyáltalában efféle séma szerinti csoportosításra. Mik az ismérvei e csoportosításnak? Nem annak köszönheti-e fiktív létét az ideológiakritika első típusa, hogy Habermas a tudományos megismerést restriktíve interpretálja?

⁶⁸ Egyébként általában véve is kétes vállalkozás e problémákat a harmincas évek pozitivizmusának fényében tárgyalni, melynek állásfoglalásait korábbi képviselői is régen feladták már. Ezenfelül például már akkor is létezett a Varsói Iskola, mely az ismert korlátozások jó részét soha nem is fogadta el, és nem is gyakorolta. Wittgenstein mondata, melyet Habermas az értékmentesség kérdése kapcsán idéz (*Analitikus tudományelmélet és dialektika*. 344. l.), miszerint „érezzük, hogy még ha választ kapunk is minden lehetséges tudományos kérdésre, életproblémáinkat még csak nem is érintettük”, minden jel szerint kevésbé jellemző a „pozitivisták” többségére. Popper felfogásához e mondatnak végképp semmi köze, érthetetlen, hogyan merül ez föl éppen egy Popper-kritika kapcsán.

⁶⁹ Habermas: *Theorie und Praxis*. 252. l.

hoz hasonlóan saját megszüntetését implikálja.⁷⁰ A racionalizmus önmegalapozása logikai okokból lehetetlen lévén, Popper döntésnek nevezi a racionalista beállítottság vállalását, és ez a döntés, minthogy logikailag előtte áll minden racionális érvelésnek, nevezhető irracionálisnak.⁷¹ Popper ezután természetesen élesen megkülönbözteti a vak döntéseket és az olyanokat, melyeket mintegy nyitott szemmel, azaz következményeinek világos ismeretében hoztak. – Hogyan viszonyul Habermas e problémához? Egyszerűen elsiklik fölötté, feltehetően úgy vélvén, hogy egy dialektikus ezzel amúgy sem kerül szembe.⁷² Nem tér ki Popper érveire az átfogó racionalitás ellen. Elismeri, hogy „ha az ész érdekétől maradéktalanul megtisztított tudományos megismerés nélkülöz minden immanens értelemvonatkozást a praxisra, és ha megfordítva: minden normatív tartalom nominalisztiku-

⁷⁰ Karl Popper: *The Open Society and Its Enemies*.

⁷¹ Kérdés persze, hogy az alkalmazott kifejezések nem szerencsétlenek-e, alkalmasint félrevezető képzettársításokat kelthetnek ugyanis. A „racionális-irracionális” kettősség alkalmazását leszűkíthetnénk például olyan esetekre, amelyekben mindkét lehetőség adott. A Popper-nél hasonló vonatkozásokban felmerülő „hit” szó szintén nem mentes félrevezető asszociációktól; mindenekelőtt ránehezedik ama elterjedt nézet, hogy alig lehetséges összefüggés hit és tudás között. Akárhogyan legyen is, e kérdéseket illetően mégsem a kifejezésmód a lényeges.

⁷² Nem érdektelen ebben az összefüggésben, hogy a dialektika megalapozója, játssza ki őt Habermas bármennyire is a „pozitivizmus” ellen, mindennemű „döntés” nélkül maga sem boldogul, „melyet akárha önkénynek is tekinthetünk”. Vö. G. F. W. Hegel: *A logika tudománya*. I. köt. 54. I. Jürgen von Kempski nyomatékosan utal e passzusra a már említett munkájában az „előfeltétel-nélküliségről”. Vö. *Brechungen*. 142., 146. l. és kk. Kempski egyébiránt ráirányítja figyelmünket arra, hogy az „úgynevezett német idealisták Kant álláspontját a gyakorlati ész primátusáról és a posztulátumtanról az észkritika végső soron teológiai motiváció kezére játszó átértelmezésének tették sarkpontjává”.

san leoldódik a reális életösszefüggésre vonatkozó belátásról, amint ezt Popper dialektikaellenesen előfeltételezi, valóban el kell fogadnunk dilemmáját: nem kényszeríthetünk senkit sem racionális érveléssel arra, hogy feltevéseiben a tapasztalatra és érvekre támaszkodjon”.⁷³ Azt azonban már nem mutatja meg, hogy miért éppen e tekintetben lehetne releváns valamely „immanens értelemvonatkozás a gyakorlatra”, illetve a normatív tartalmak és a tényfelismerések összekapcsolása. Fejtegetései végső soron abba torkollnak, hogy az átfogó és „határozott” ész problémája adekvátan megoldható. Azt azonban nem tudjuk meg, hogyan nézne ki e megoldás. Elgondolása, hogy „az ésszerű vitának mint olyannak máris hajthatatlanul sajátja az a tendencia, az a bizonyosság, melyet a racionalitás maga igazol, és amely decízióra, tiszta hitre nem szorul”,⁷⁴ – már tényként előfeltételezetten tartalmazza az ésszerű vitát, és már csak ez okból is elmegy a Popper által felvetett probléma mellett. Tézise – miszerint „a metodológiai kérdésekről folytatott lehető legegyszerűbb vita is... előfeltételezi egy olyan racionalitás előzetes megértését, mely még nincs megfosztva normatív mozzanataitól”⁷⁵ – aligha alkalmas ellenvetés Popperrel szemben, aki az effajta viták normatív hátterét nemhogy tagadta volna, hanem épp ellenkezőleg, elemezte. Habermasnak itt újra az a már említett hajlama mutatkozik meg, hogy „tisztá” tényekre hivatkozzék ahelyett, hogy problémákat és problémamegoldásokat diszkutálja.

⁷³ Habermas: *Theorie und Praxis*. 252. l.

⁷⁴ Habermas: uo. 254. l.

⁷⁵ Habermas e ponton David Pole érdekes könyvére hivatkozik (*Conditions of Rational Inquiry*. London, 1961), mely bár részleteiben bírálja Poppert, felfogásából nagyon sokat átvesz. Bár Pole kitér Popper *The Open Society and Its Enemies* c. művére, a későbbi munkákra azonban, melyekben a kriticismusát Popper továbbfejlesztette, már nem.

Popper időközben olyan értelemben fejlesztette tovább a maga felfogását, ami a Habermas tárgyalt problémák tekintetében sem érdektelen.⁷⁶ Munkája a *pozitív igazolás eszméire* irányuló felfogások⁷⁷ meghaladását célozza, szembeállítván vele a *kritikai ellenőrzés* eszméjét, mégpedig le választva ezt az igazolási gondolkozásról, melynek nincsen más választása, mint vagy egy kivitelezhetetlen végtelen regresszus vállalása, vagy valamilyen dogmatikus megoldás. Habermas is még ezen igazolási gondolkozásmód foglya, mikor a tényszerű bizonyosság valamelyik fajára hivatkozik, hogy gyakorlati szándékokat objektív összefüggésből legitímáljon, és amikor azt várja el, hogy a metaetikai kritériumokat az alapjukul szolgáló érdekekből vezessék le és igazolják.⁷⁸ A „dogmatizmus vagy megalapozás” alternatívát, mely nála bizonyos szerepet játszik, hangozzék bármennyire is magától értetődően, megsemmisíti az az érv, hogy valamely pozitív okra történő visszavezetés jellege szerint dogmatikus eljárásmód. A legitímációigény, amelyet Habermas gyakorlati célzatú történetfilozófiája is inspirál, megbecsülendővé teszi a dogmákra való visszavezetést, amit a dialektika legfeljebb

⁷⁶ L. mindenekelőtt: *On The Sources of Knowledge and Ignorance*. In: *Proceedings of The British Academy*, Vol XLVI, 1960., új megjelenése a *Conjectures and Refutations* című könyvben. Vö. továbbá William Warren Bartley: *The Retreat to Commitment*. New York, 1962.; Paul K. Feyerabend: *Knowledge without Foundation*. Oberlin/Ohio, 1961., és a saját előbb már említett tanulmányom: *Die Idee der kritischen Vernunft*.

⁷⁷ Poppernél már a *Logik der Forschungban* (Bécs, 1935.) megtalálhatók egy ilyen fejlődés kezdetei, például ahogyan a dogmatizmus, végtelen regresszus vagy pszichologizmus Fries-féle trilemmáját tárgyalja az empirikus bázis problémájának szentelt fejezetben.

⁷⁸ L. *Theorie und Praxis*. 255. l., ahol az *Ethik und Metaethik* című, az *Archiv für Philosophie*-ban (11. 1961.) megjelent cikkemre tér ki. Az igazoláskérdést etikai rendszerek vonatkozásában tárgyaló gondola-

elleplezni képes. Az ideológiakritika pedig éppenséggel átláthatóvá kívánja tenni az ilyen elleplezéseket, föltárja az efféle érvelések dogmatikus magját, és visszavonatkoztatja őket arra a társadalmi hatásösszefüggésre, amelyben az érvelés betölti legitimáló funkcióját. E tekintetben éppen hogy ellene hat azon állítások építményének, amelyet Habermas a gyakorlat normatív irányításához szükségesnek tart; az ideológiakritika teljesítménye nem legitimáló, hanem kritikai teljesítmény. Aki elmélet és gyakorlat, társadalomtudomány és politika viszonyát az igazolás szempontjából igyekszik megoldani, annak – legalábbis ha a normatív dogmatikára való nyílt visszavonatkoztatást el akarja kerülni – más lehetősége persze nem marad, mint visszavonulni az elleplezés valamely formájához, legyen az eltérő akár dialektikával, akár hermeneutikus gondolkozással. Nem csekély szerepet játszhat ebben a nyelv, mely útját állja a gondolatok világos és precíz megfogalmazásának. Azt azonban már csak esztétikai indítékokra gondolva lehetne megérteni, hogy ez a nyelv uralja még a voltaképpeni kísérlet előtt jár módszertani reflexiókat

tainnak azt veti ellene, hogy szándékolatlanul is láthatóvá teszik a pozitivisták korlátokat, minthogy tárgyi kérdések módszertani döntések formájában jelentkeznek, az érintett kritériumok alkalmazásának gyakorlati következményeit pedig szerinte kizárom a reflexió köréből. E tárgyalásmód helyére történelmileg dimenzionált fogalmak hermeneutikus tisztázását javasolja, továbbá az említett, érdekekből történő igazolást. Éppen valamivel előbb azonban idézi egyik passzusomat, melyből kiderül, hogy az ilyen jellegű kritériumok racionális taglalása nagyon is lehetséges. A reflexió köréből kizárni semmit sem kell, és nem történik prejudikáció sem, mintegy visszavonhatatlan döntések formájában. Azt pedig igencsak nehezen lehetne eldönteni, hogy valami „magánvalóan” ténykérdés-e, és ezért meghatározott szinten volna tárgyalandó.

és az eltérő koncepciókkal folytatott vitákat is – amennyiben nem akarunk valamilyen, kifejezetten a relatív immunizálást célzó stratégiára gondolni.⁷⁹

6. Kriticismus kontra dialektika

Az elmélet és gyakorlat viszonyának problémája, mely Habermas gondolatainak középpontjában áll, egyaránt érdekes számos nézőpontból tekintve. Foglalkoztak vele már más koncepciók képviselői is.⁸⁰ A probléma maga olyan, hogy tárgyalásában elkerülhetetlenül játszik bizonyos szerepet a filozófiai felfogás, ami elő is segítheti, hogy használható eredményekre jussunk, ám adott körülmények között a megoldást meg is nehezítheti. A Habermas választotta formának, ahogyan hozzányúl a kérdéskör nehézségeihez, az a baja, hogy azokat a koncepciókat, melyeket bírál, restriktív értelemtulajdonítással túlhajtja önmagukon, míg saját megoldásait a legjobb esetben is csak homályosan, metaforikus fordulatokban, utalásokon keresztül jelzi.⁸¹ Ellenfeleivel

⁷⁹ Az az igazság, hogy amint ez a nyelv felbukkan a Frankfurter Iskola tagjainál, még akkor is az a benyomásunk, hogy eleve elsáncolják magukat mindennemű lehető kritikával szemben, amikor pedig gondolataik nagyon is érdekesnek látszanak.

⁸⁰ A kantiánizmus Fries–Nelson-féle változatából kiindulva például Gerhardt Weisser foglalkozik régóta ezzel a kérdéskörrel. A nemzetgazdaságtanban ide sorolható az eredendően utilitarisztikus indíttatású úgynevezett jóléti gazdaságtan. Éppen e diszciplinában vált különösen jól láthatóvá, milyen nehézségekkel jár az a vállalkozás, hogy politikai intézkedéseket elméleti megfontolásokkal igazoljunk. A bökkenő gyakran a részletekben van.

⁸¹ Nem azt vitatom, hogy könyve, a *Theorie und Praxis* ne tartalmazna részben érdekes vitaanyagot, részben figyelemreméltó történelmi elemzéseket; az általam tárgyalt probléma keretein belül ezekre azonban nem térhettem ki. E helyütt csak szisztematikus gondolataival foglalkoz-

szemben hiperkritikusan viselkedik, a dialektikával szemben több mint nagyvonalú. Nem takarétkodik a javaslatokkal ellenfelei címére, hogy azok miképpen haladhatják meg korlátaikat, helyreállítván ész és döntés egységét, áttérve valamilyen átfogó racionalitásra – és így tovább. Amit azonban ellenfeleinek „partikuláris” racionalitásával szembeállít, az inkább metafora, mint módszer. Az abból adódó előnyt, hogy például Popper világos fogalmazásokban mutatja be a maga koncepcióját, Habermas alaposan kihasználja, ám ugyanakkor abba a hátrányos helyzetbe hozza olvasóját, hogy az ő fejtegetéseiben az csak fáradságosan ismerheti ki magát.

Tárgyi tekintetben Habermas fejtegetéseinek az a mód az alapvető gyengéje, ahogyan a problémaszituációt felvázolja. Az elméleti reáltudományok instrumentalista értelmezése a „pozitivistá” eredetű ideológiakritika olyan interpretációjára kényszeríti, melyre aligha találunk támpontot a társadalmi valóságban. Amikor nem kerülheti meg, hogy elismerje a felvilágosító indítékot, a tudat dogmatikus elfogultságoktól való emancipálásának motívumát, olyankor – megfogalmazásai alapján nehezen azonosítható – korlátozottságokra utal. A pozitívizmus és decizionizmus általa képviselt tételéről nem mondható el, hogy ne lenne bizonyos fokig kézenfekvő, amennyiben a mindennapi élet nem reflektáló „pozitívizmusára” vonatkoztatjuk, sőt, még úgy is van benne valami, ha – ugyanúgy, mint ő – előfeltételezzük a tudomány instrumentalista értelmezését; azokra a filozófiai koncepciókra azonban, melyeket e tézissel alapjukban támadni akar, értelmesen aligha alkalmazható. Kénytelen újra és újra előfeltételezni kísérletéhez azt, aminek kétes voltát akarja ki-

hátam, melyek „pozitívizmus”-kritikáját illetően szóba jönnek. A könyv egészét érintő méltatásban ezek alkalmasint nem a mérvadók.

mutatni, a különbségtevést tény és döntés, természettörvény és norma között, éppen azt, amit maga szétválasztásként értelmez és visszaüt. Különbségüket elmosva viszonyuk tisztázását azonban éppenséggel csak nehezítjük. Azt viszont, hogy e mozzanatok egymással összefüggenek, a Habermas részéről bírált felfogás egyáltalán nem tagadja. Épp ellenkezőleg, elemzi e viszonyokat.

A józan ész durva „pozitivizmus” alkalmasint hajlik arra, hogy ne csak megkülönböztessen *tiszta* teóriákat, *mez-telen* tényeket és *merő* döntéseket, hanem izolálja is ezeket egymástól, amikor a mindennapi nyelvben és gondolkodásban megpróbálja felbontani ezeknek az elemeknek az eredeti *egybeötvözöttségét*. Semmiképpen nem érvényes azonban ugyanez az olyan filozófiai koncepciókra, amelyeket Habermas kritizál. E koncepciók inkább az említett mozzanatok sokrétű *kapcsolatával* akarnak számot vetni, e kapcsolatok pedig relevánsak lehetnek a megismerésben és a cselekvésben. A tények ezután mint a realitás elméletileg értelmezett aspektusai jelennek meg,⁸² az elméletek pedig mint szelektív interpretációk, melyek megítélésénél megint csak tények játszanak szerepet, és amelyek elfogadása döntéseket involvál. E döntések oly szempontok szerint születnek, melyek meta-teoretikus szinten ugyancsak hozzáférhetők a tárgyi diszkussziók számára.⁸³ Ami a gyakorlati élet döntéseit illeti, ezek

⁸² Ld. pl. Karl. R. Popper: *Why Are the Calculi of Logic and Arithmetic Acceptable to Reality?*; megjelent a *Conjectures and Refutations* kötetben, főként a 213. l.

⁸³ Habermas elismeri (*Theorie und Praxis*. 255. l.), hogy „az átfogó-racionalitás dimenziójának küszöbén már túl vagyunk, amint az úgynevezett metateoretikus, metaetikai szinten, azaz metodológiában egyáltalában érvelést használunk” – mintha bizony az ilyen jellegű problémák kritikai érvekkel folytatott diszkussziója nem lett volna mindig is jellemző a racionalista koncepcióknak ama fajára, melynek ő a „pozitivizmus” gyűjtőnevet adja. Elég csak egyetlen pillantást vetnünk a meglevő folyóiratokba, hogy ezt megállapíthassuk.

meghozhatók egy teoretikus eredményeket felhasználó és a tényszerűen várható következményekkel számot vető szituációanalízis fényében. Tények és döntések, nomologikus és normatív állítások, elméletek és tényállások megkülönböztetéséből semmi esetre sem következik, hogy ne lennének egymással összefüggésben. Aligha lenne értelme, hogy „dialektikusan megőrizve-megszüntessünk” minden ilyen megkülönböztetést ész és döntés valamely ad hoc tételezett egységében, s ezzel hagynánk, hogy a problémák különböző aspektusai és eltérő szintjei alá süllyedjenek valamely totalításban, amely bár egyszerre átfog mindent, ám arra is késztet, hogy az összes problémát egyidejűleg oldjuk meg. Az ilyen módszer csakis oda vezethet, hogy a problémákat csupán jelezzük, de többé nem elemezzük, kisajátítjuk a jogot a megoldásra, ám azt nem végezzük el. A totális ész dialektikus kultusza túl igényes ahhoz, hogy beérné „partikuláris” megoldásokkal. Mivel azonban igényeit ki-elégítő megoldás nincsen, kénytelen sejtetésekkel, utalásokkal és metaforákkal megelégedni.

Vitapartnereinek problémamegoldásaival Habermas nem ért egyet. Ehhez természetesen joga van. Ők maguk sem különösképpen elégedettek ezekkel a megoldásokkal. Készek megvitatni bizonyos alternatívákat, amennyiben eléjük tárnak ilyeneket, és készek arra is, hogy reagáljanak kritikai megfontolásokra, amennyiben felismerhetően érvek lelhetők fel ezekben a megfontolásokban. A valóságban nem korlátozzák a racionalitást a pozitív tudományokra, mint ezt Habermas többszörösen is rájuk fogja, de nem sajátjuk a tudományos megismerés ama megszorító jellegű értelmezése sem, amit ő a kritikája alapjává tesz. Nem a technikai racionalitás pusztá segédeszközét látják a pozitív tudományban, hanem mindenekelőtt a kritikai racionalizmus paradigmáját, oly társadalmi területet, ahol a problémák kritikai érvekkel

történő megoldásának már kialakult egy olyan módja, mely más területek számára is nagy jelentőséggel bírhat.⁸⁴ Ezen irányzat képviselői úgy gondolják, szkeptikusan kell fogadniok a Habermas által előnyben részesített dialektikát, többek között már csak azért is, mert segítségével megismeréssé maszkírozhatók a puszta decíziók. Ha valóban az elmélet és gyakorlat összefüggéseinek felderítése a fontos számára, nem pedig metaforikus körülírásuk, akkor Habermas tévesen választotta meg ellenfeleit és szövetségeseit, mivel a dialektika semmilyen megoldást nem nyújthat neki, csak maszkokat, melyek megoldatlan problémákat rejtenek el.

⁸⁴ Természetesen az olvasó számára is jól ismert, hogy a tudomány sem immunis mindennemű dogmatizmussal szemben, lévén a tudomány is emberi termék; l. e. vonatkozásban pl. Paul K. Feyerabend: *Über Konservative Züge in der Wissenschaften und insbesondere in der Quantentheorie und ihre Beseitigung. Jahrbuch für kritische Aufklärung*, Club Voltaire, I- München, 1963. (Szerk.: Gerhard Szczeny.)

Jürgen Habermas:

EGY POZITIVISTA MÓDRA KETTÉ- OSZTOTT RACIONALIZMUS ELLEN*

Egy pamflet cáfolata^{1,2}

Hans Albert bírálja az analitikus tudományelméletről és a dialektikáról írt értelmezésemet, amelyben hozzászóltam a Karl R. Popper és Theodor W. Adorno között folytatott vitához.³ A kölcsönös válrandítások eddig alkalmazott stratégiája nem éppen gyümölcsöző. Ezért üdvözlöm ennek a vitának a tényét, legyen bár problematikus a vita formája. Csak tartalmára korlátozódok.

Néhány megjegyzést előre kell bocsátanom, hogy fejtegetésünk alapját illetően egyetértés jöjjön létre. Bírálatom nem a szigorú empirikus tudományok kutatási gyakorlata ellen és nem is egy viselkedéstudományi szociológia kutatási gyakorlata ellen irányul – amennyiben ez egyáltalában létezik; mert más kérdés az, hogy létezhet-e egyáltalában a szociálpszichológiai kiscsoportvizsgálat határain kívül. Bírálatom kizárólag az ilyen kutatási folyamatok pozitivista értelmezése

* *Der Positivismusstreit* ... 235–267. l.

^{1,2} Hans Albert: *Der Mythos der totalen Vernunft*.

³ Megjelent a Max Horkheimer által szerkesztett *Zeugnisse* című kötetben. Frankfurt, 1963. 473. l. és kk.: Albert ezenkívül *Dogmatismus Vernunft und Entscheidung* című tanulmányom néhány helyére hivatkozik, l. Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis*. Neuwied, 1963. 231. l. és kk. A könyvet a maga egészében nem veszi tekintetbe.

ellen irányul. Hiszen egy helyes gyakorlat hamis tudata visszahat az előbbire. Nem vitatom, hogy az analitikus tudományelmélet elősegítette a kutatási gyakorlatot, és hozzájárult metodológiai döntések tisztázásához. Ugyanakkor azonban a pozitivista önmegértés restriktíve hat: korlátozza az empirikus-analitikus (és formális) tudományok határaitra vonatkozó kötelező reflexiót. Egy hamis tudatnak ezzel az álcázott normatív funkciójával fordulok szembe. A pozitivisták tilalmi normák következtében egész problémacsoportokat kellene a vitából kizárni és az irracionális beállítottságnak átengedni, jöllehet ezek – véleményem szerint – alkalmasak a kritikai tisztázásra. Hiszen ha azok a problémák, amelyek a standardválasztással és az érveknek a beállítottságokra gyakorolt hatásával függnek össze, kritikai fejtegetések számára hozzáférhetetlenek lennének, és a pusztán döntésnek kellene átengednünk azokat, akkor az empirikus tudományok metodológiája nem lenne kevésbé irracionális. Mint-hogy gyakorlatilag igen korlátozottak az esélyeink arra, hogy a vitatott problémákban racionális úton megegyezésre jussunk, azokat az elvi fenntartásokat, amelyek ezeknek az esélyeknek a kihasználásában akadályoznak bennünket, veszélyesnek tartom. Hogy meggyőzzem magamat egy átfogó racionalitás dimenziójáról, és a pozitivista korlátok látszatát átlássam, természetesen régimódi utat választok. Bízom az önreflexió erejében. Ha reflektálunk arra, ami a kutatási folyamatokban történik, arra a belátásra jutunk, hogy mindig az ésszerű vita határain belül mozgunk, s ez nagyobb területet ölel fel, mint amit a pozitívizmus megengedhetőnek tart.

Albert kiszakította érveimet a Popper nézeteit tárgyaló immanens kritika összefüggéséből. Így olyan átalakuláson mentek keresztül, hogy magam is alig ismerem rájuk. Ezenfelül Albert azt a benyomást keltette, mintha segítségükkel

a társadalomtudományi kutatás már meglevő módszerei mellé valamiféle új „módszert” akarnék bevezetni. Semmi ilyesmi nem áll szándékomban. Azért választottam Popper elméletét vita tárgyául, mert a pozitivizmussal szembeni kételyeim vonatkozásában egy lépéssel közelebb áll hozzám. Russell és a korai Wittgenstein hatása alatt mindenekelőtt a Moritz Schlick körül csoportosuló Bécsi Kör vázolta fel egy tudományelmélet immár klasszikussá vált alapvonásait. Ezen a tradíción belül Poppernek sajátos helye van: egyrészt az analitikus tudományelmélet reprezentatív képviselője, és ugyanakkor már a húszas években meggyőzően bírálta az újabb pozitivizmus empirikus feltevéseit. Popper kritikája a pozitivizmus önreflexiójának első fokát dolgozza ki, amelynek olyannyira rabja marad, hogy nem képes áttekinteni azt az objektivistá látszatot, mintha a tudományos elméletek tényeket tükröznének vissza. Popper nem az empirikus tudományok technikai jellegű megismerési érdekeire reflektál, mivel a pragmatista nézeteket határozottan elutasítja. Számomra nem marad más hátra, mint hogy helyreállítsam az érveim és Popper problémái közti összefüggést, amelyet Albert felismerhetetlenné tett. Ha a már előadott bírálatomat Albert szemrehányásai alapján újra-fogalmazom, ezt abban a reményben teszem, hogy új formájában kevesebb félreértésre ad alapot.

A félreértést Albert természetesen mindenekelőtt az én szememre veti. Véleménye szerint a következő pontokban tévedek:

a tapasztalat metodológiai szerepe:

az úgynevezett bázisprobléma;

a metodológiai és az empirikus kijelentések viszonya;

a tények és standardok dualizmusa.

Továbbá Albert kijelenti, hogy az empirikus-analitikus tudományok pragmatista értelmezése hamis. Végül a dog-

matikusan megállapított és a racionálisan megalapozott álláspontok szembeállítását hamis alternatívának tartja, amelyet éppen Popper kriticismusa haladott meg. Ezzel a két kifogással vitatkozom ama négy „félreértéssel” összefüggésben, melyeket sorra meg szeretnék világítani. Aztán döntse el az olvasó, hogy kinek az oldalára áll.

Nem szívesen terhelem az olvasót a tudományelmélet részletkérdéseivel; nem folytathatunk azonban vitát mindaddig, amíg a dolgok fölött állunk, s nem vesszük azokat közelebbről szemügyre.

1. Az empirizmus kritikája

Az első félreértés a tapasztalat szerepére vonatkozik az empirikus-analitikus tudományokban. Albert helyesen mutat rá arra, hogy egészen különböző eredetű tapasztalatok válhatnak az elméletek részeivé, függetlenül attól, hogy a mindennapi tapasztalat lehetőségéből, ránk hagyományozott mítoszokból vagy spontán élményekből származnak-e. Csak annak a feltételnek kell eleget tenniük, hogy felülvizsgálható hipotézisekké lehessen átalakítani őket. Ennek az ellenőrzésnek viszont csak egy meghatározott típusú tapasztalat vethető alá: a kísérletileg vagy analóg módon rendszerezett érzéki tapasztalat; szisztematikus megfigyelésről is beszélünk. Semmiképpen sem teszem kérdésessé a szabályozatlan tapasztalatoknak ezt a beáramlását a hipotézisalkotó fantázia folyójába; éppoly kevésbé szeretném a vizsgálati szituációk előnyeit félreismerni, amelyek megismételhető tesztek segítségével érzéki tapasztalatokat szerveznek. Ha azonban az ember nem akarja mindenáron trónra ültetni a filozófiai ártatlanságot, meg kell engednie a kérdést: vajon nincs-e eleve rögzítve a vizsgálati feltételek ilyen definíciójával a

kijelentések empirikus érvényességének lehetséges értelme; és ha így van, milyen értelemben vett érvényességet prejudikálunk ezzel. Az egzakt tudományok tapasztalati bázisa nem független azoktól a standardoktól, amelyeket maguk ezek a tudományok a tapasztalathoz kapcsolnak. Nyilvánvaló, hogy az ellenőrzésnek az a procedurája, melynek Albert kizárólagos legitimitást tulajdonít, csak egy a sok közül. Morális érzelmek, nélkülözések és frusztrációk, válságok az ember életében, a beállítottságok megváltozása egy reflexió folyamán – más tapasztalatok közvetítenek. Ezek megfelelő standardok által a vizsgálati instancia rangjára emelkedhetnek; ennek példája a pszichoanalitikusok által kiaknázott orvos és beteg közti átviteli szituáció. Nem kívánom a különböző ellenőrzési eljárások előnyeit és hátrányait összehasonlítani, csak kérdéseimet szeretném megvilágítani. Albert ezeket nem elemezheti, minthogy magabiztosan azonosítja egymással a tesztek és az általában a tapasztalatra vonatkozó elmélet lehetséges felülvizsgálatát. Ami számomra a problémát jelenti, azt ő minden további nélkül megvitatlanul hagyja.

Ez a kérdés engem Poppernek az újabb pozitivizmus empirikus előfeltevéseivel szembeni ellenvetéseivel összefüggésben érdekel. Popper vitatja a létező evidens önadottságát az érzéki tapasztalatban. A közvetlenül igazolt valóság és a manifeszt igazság eszméje az ismeretkritikai reflexió számára tarthatatlan. Észlelésünk kategoriális elemeinek kanti bizonyítása óta az érzéki tapasztalatnak a végső evidenciára való igényét el kell utasítanunk. Az érzéki bizonyosság hegeli kritikája, a cselekvési rendszerbe illeszkedő észlelés Peirce-i analízise, a prepredukatív tapasztalat husserli magyarázata és az eredetfilozófiával való adornói leszámolás különböző kiindulópontok alapján azt bizonyítják, hogy nincs közvetlen tudás. Egy közvetlen eredeti tapasztalatra

irányuló kutatás teljesen hasztalan. Még a legegyszerűbb érzet sem csak fiziológiai konstelláció által kategoriálisan preformált – éppen úgy meghatározza a megelőző tapasztalat, az áthagyományozott, a megtanult, mint az anticipált, az elvárásoknak, sőt, az álmoknak, az aggodásoknak a a horizontja is. Popper úgy fogalmazza meg ezt a belátást, hogy megfigyelések a megszerzett tapasztalatok és tudás fényében már mindig interpretációkat implikálnak. Még egyszerűbben: a tapasztalati adatok megelőző elméletek keretei között létrejött interpretációk; ezért osztoznak az elméletek hipotetikus jellegében.⁴

Popper ebből a tényállásból radikális következtetéseket von le. Minden ismeretet a vélemények és feltevések szintjére nivellál, melyek segítségével egy nem kielégítő tapasztalatot hipotetikusán kiegészítünk, és egy elleplezett világra vonatkozó bizonytalanságunkat interpoláljuk. Az ilyen vélemények és feltevések csupán ellenőrizhetőségük foka szerint különböznek. Még az ilyen ellenőrzött feltevések, amelyeket állandóan komoly teszteknek vetünk alá, sem töltik be a bizonyított kijelentések státusát; feltevések maradnak, mégpedig olyanok, amelyek minden eliminálásukra irányuló kísérletet mindeddig kiálltak, egyszerűen, jól kipróbált hipotézisek.

Az empirizmus – mint a tradicionális ismeretkritika általában is – arra tesz kísérletet, hogy az egzakt tudás érvényességét a tudás forrásaira való viszonyulás segítségével igazolja. Eközben hiányzik a tudás forrásainak, a tiszta gondolkodásnak és a hagyománynak, éppen úgy, mint az érzéki tapasztalatnak az autoritása. Ezek közül egyik sem igényelhet közvetlen evidenciát és eredeti érvényességet, és ennél fogva

⁴ K. R. Popper: *Conjectures and Refutations*. London, 1963. 23. és 387. l. (A továbbiakban idézve *Conjectures*.)

egy sem igényelheti az igazolás erejét. A tudás forrásai sohasem tiszták, az eredethez vezető út számunkra felismerhetetlen. Ezért kell az ismeret eredetére vonatkozó kérdést érvényességének kérdésével helyettesíteni. A tudományos kijelentések verifikációjának követelése autoriter, mert a kijelentések érvényességét az érzések hamis autoritásától teszi függővé. A tudás legitimáló eredetének kérdése helyett azt a módszert kell megtalálnunk, amely a principiálisan bizonytalan vélemények tömegéből a kifejezetten hamisat feltárhatja és leleplezheti.⁵

Ez a bíráló természetesen oly messzire vezeti Poppert, hogy akarva-akaratlanul saját megoldási javaslatát is problematikussá teszi. A tudás empirikusan tekintetbe vett eredeteit Popper egy hamis autoritással ruházza fel; joggal diszkreditálja az eredetre vonatkozó tudást minden formában. Azonban a tévedések nem igaz volta is csak érvényességi kritériumok alapján bizonyítható. Az utóbbiak jogosultságának igazolására érveket kell felhoznunk; de hol keressük azt máshol, mint ha nem is a tudás eredetének, de legalábbis kialakulásának kiiktatott dimenziójában? A falszifikáció mértékei egyébként önkényesek maradnak. Popper az elméletek *eredeteit*, nevezetesen a megfigyelést, a gondolkodást és a hagyományt is alá akarja vetni az ellenőrzés hagyományos módszerének, amelyen az empirikus érvényesség egyedül mérhető. Szerencsétlen módon ennek a módszernek a maga részéről legalábbis a tudás egyik forrására, a tradícióra – és pedig arra a tradícióra, melyet Popper kritikainak nevez – való visszanyúláson kell alapulnia. Azt látjuk, hogy a tradíció a független változó, amelytől végső soron mind a gondolkodás és megfigyelés, mind azok a teszteljárások függnék, amelyeket belőlük kikombinálnak. Popper feltétlenül hisz

⁵ *Conjectures*: 3. l. és kk.; 24. l. és kk.

a teszteljárásban szervezett tapasztalat autonómiájában; azt hiszi, hogy megszabadulhat az ezen eljárás standardjaira vonatkozó kérdéstől, mert végül is – minden kritikája ellenére – mégis oszt egy mélyen fekvő pozitivista előítéletet. Feltételezi a tényeknek az azoktól az elméletektől való episztemológiai függetlenségét, amelyeknek ezeket a tényeket és a köztük levő viszonyokat deskriptíve meg kell ragadniuk. A tesztek ennek következtében a „független” tényekről szóló elméleteket teszik próbára. Ez a tézis Poppernél a megmaradt pozitivista problematika sarkpontja. Albertnél nem fedezhető fel, hogy egyáltalában sikerült volna ezt a problematikát tudatosítanom benne.

Popper egyrészt joggal állítja szembe az empirizmussal, hogy a tényeket csak az elméletek fényében tudjuk megérteni és rögzíteni;⁶ sőt, helyenként úgy jellemzi a tényeket, mint a nyelv és a valóság közös produktumait.⁷ Másrészt feltételezi, hogy a protokollmegállapítások, amelyek valamilyen tapasztalataink metodikusan fixált organizációjától függenek, közvetlen megfelelési viszonyban állnak a „tényekkel”. Poppernek az igazság megfelelési elméletéhez való ragaszkodása nem látszik számomra eléggé konzekvensnek. Ez az elmélet feltételezi a „tényeket” mint magánvalóságában létezőket, tekintet nélkül arra, hogy a ténymegállapítások empirikus érvényességének értelmét (és közvetlenül a tapasztalati tudományok elméleteinek értelmét is) már eleve meghatározza az ellenőrzési feltételek definíciója. Értelmes az lenne, ha ezen kísérlet helyett alaposan elemeznénk a tapasztalati tudományok elméleteinek és az úgynevezett tényeknek az összefüggését. Mert ezzel a tapasztalat egy előzetes interpretációjának kereteit ragadnánk meg. A reflexiónak ezen

⁶ *Conjectures*: 41. l. 8. megj.

⁷ *Conjectures*: 214. l.

a fokán kézenfekvő lenne a „tények” terminust még csak a tapasztalható azon osztályára alkalmazni, amelyet a tudományos elméletek ellenőrzése céljából előzetesen megszerveztek. Így a tényeket annak fognánk fel, amik: létrehozottaknak. És a pozitivizmus tényfogalmáról átlátnánk, hogy fétis, amely a közvetítettnek a közvetlenség pusztá látszatát kölcsönzi. Popper nem tér vissza a transzcendentális dimenzióhoz, de kritikájának következményei ezt az utat magukban rejtik. A bázisprobléma popperi ábrázolása mutatja ezt.

2. Az empirikus-analitikus kutatás pragmatista értelmezése

A második félreértés, melyet Albert felró nekem, az úgynevezett bázisproblémára vonatkozik. Bázistételeknek Popper azokat az egyes egzisztencia kijelentéseket nevezi, amelyek negatív egzisztencia kijelentések formájában kifejezetten törvényhipotézisek cáfolatára alkalmasak. Rendes körülmények között ezek szisztematikus megfigyelések eredményét fogalmazzák meg. Azokat az érintkezési pontokat jelölik, ahol az elméletek a tapasztalati bázisra rátalálnak. Persze a bázistételek nem kapcsolódhatnak közvetlenül a tapasztalathoz; hiszen a bennük fellépő univerzális kifejezések egyike sem verifikálható mégoly sok megfigyelés által sem. A bázistételek elfogadása vagy elutasítása végső soron döntéssel nyugszik. A döntések természetesen nem önkényesen, hanem szabályokkal összhangban történnek. Ezeket a szabályokat csak intézményesen, nem pedig logikailag állapították meg. Arra indítanak bennünket, hogy az ilyenfajta döntéseket ki nem fejezett, előre megértett célnak megfelelően orientáljuk, de ezt a célt nem definiálják. Így járunk el a kommunikációk esetében, a mindennapi életben, valamint a szöveg-

értelmezésnél. Ugyanis semmi más nem marad számunkra, ha körben mozgunk és mégsem akarunk lemondani a magyarázatról. A bázisprobléma arra emlékeztet bennünket, hogy a formális elméletek valóságra történő alkalmazása is egy körbe bonyolít bennünket. Erről a körről Poppertől tanultam, nem én gondoltam ki, amint ezt Albert feltételezi. Még Albert saját fogalmazásában is könnyen fellelhető.

Popper a kutatási folyamatnak a bírósági eljárással való összehasonlításával magyarázza ezt meg.⁸ Egy törvényrendszer, mindegy, hogy jogi normák rendszeréről vagy tapasztalati tudományok hipotéziseiről van-e szó, nem alkalmazható, ha az ember előzetesen nem jutott döntésre azt a tényállást illetően, amelyre alkalmaznia kell. Egyfajta határozat formájában egyeznek meg a bírók arra vonatkozóan, hogy a ténybeli események melyik leírását juttatják érvényre. Azonban a határozat éppen azáltal válik bonyolulttá, hogy a törvényrendszer és a tényállás nem egymástól függetlenül adottak. Ellenkezőleg, a tényállást már a törvényrendszer kategóriái alapján kutatják. Erre az általános szabályok alkalmazásánál elkerülhetetlen körre kell a kutatási és bírósági eljárás összehasonlításának a figyelmet felhívnia: „Világos az analógia ezen eljárás és a között, amely szerint a báziskijelentéseket meghatározzuk. Fényt vet például relativitásukra és arra, hogy hogyan függnek az elmélet által felvetett kérdésektől. Az esküdtszéki tárgyalás esetében teljesen lehetetlen lenne, hogy alkalmazzuk az »elméletet«, amíg egy első döntés meg nem születik elhatározás útján; a döntést mégis egy olyan eljárás alapozza meg, amely megfelel a törvénykönyv valamely részének, tehát azt alkalmazza. Ez az eset analóg a báziskijelentésekével. Elfogadásuk

⁸ K. R. Popper: *The Logic of Scientific Discovery*. London, 1960 109. l. és kk. (a továbbiakban idézve: *Logic*).

valamely elméleti rendszer alkalmazásának része; és csak ez az alkalmazás az, amelyik az elméleti rendszer bárminő további alkalmazását lehetővé teszi.”⁹

Mit mutat ez a kör, amely az elméleteknek a valóságra való alkalmazásánál keletkezik? Úgy vélem, hogy a tapasztalható régióját egy meghatározott struktúra elméleti feltételezésével meghatározott típusú ellenőrzési feltételekkel összefüggésben eleve megállapítják. Egy olyasvalami, mint az experimentálisan megállapított tények, amelyeken a tapasztalati tudomány interpretációjának előzetes összefüggésében konstituálódnak. Ez az összefüggés az érvelő beszéd és a kísérletező cselekvés kölcsönös játékában jön létre. Ez az összjáték annak a célnak megfelelően organizált, hogy a jóslatokat ellenőrizze. A játékszabályoknak implicit formában történő előzetes értelmezése vezeti a kutatók vitáját, amikor a bázistételek felvételéről döntenek. Mert az a kör, amelyben az elméleteknek a megfigyeltre való alkalmazásánál elkerülhetetlenül mozognak, olyan dimenzióba juttatja őket, amelyben a racionális magyarázat csak hermeneutikus úton lehetséges.

Az a követelmény, hogy ellenőrzött megfigyelés képezze a törvényhipotézisek empirikus megalapozottságát illető döntés bázisát, feltételezi meghatározott szabályok előzetes megértését. Nem elegendő, ha ismerjük egy vizsgálat specifikus célját és egy megfigyelés relevanciáját meghatározott feltevéseket illetően. Sőt, egészében kell érteni a kutatási folyamat értelmét, hogy tudhassam, egyáltalában mire vonatkozik a bázistételek empirikus érvényessége – éppen úgy, ahogy a bírónak mindig értenie kell a jogszolgáltatásnak mint olyannak az értelmét. A *quaestio facti* a maga immanens igénye szerint értelmezett *quaestio iuris*a

⁹ *Logic*: 110. l. és kk.

való tekintettel kell eldönteni. Az utóbbi a bírósági eljárásban mindenki számára jelenvaló: pozitíven tételezett és államilag szankcionált általános tilalmi normák elleni vétés kérdéséről van szó. Hogy hangzik azonban a kutatási eljárásban a quaestio juris, és min mérhető itt a bázistételek empirikus érvényessége? A kijelentésrendszerek formája és az ellenőrzési feltételek típusa, amelyeken érvényességük mérhető, kézenfekvővé teszi a pragmatista értelmezést: hogy a tapasztalati tudományok elméletei a valóságot a következmény kontrollálta cselekvés lehetséges informatív biztosítása és kiszélesítése mint irányító érdek szempontjából tárják fel.

Ehhez az interpretációhoz magánál Poppernél találhatók támpontok. A tapasztalati tudományok elméleteinek az az értelme, hogy megengedjék empirikus nagyságok kovarianciájára vonatkozó általános kijelentések levezetését. Ilyen törvényhipotéziseket általában a törvényszerűség anticipációjában fejtünk ki anélkül, hogy ezeket az előzetes megállapításokat magukat empirikusan igazolhatnánk. A jelenségek lehetséges egyformaságára épülő metodikai eljárás azonban a viselkedésbeli stabilitás elemi szükségleteinek felel meg. Következmény kontrollálta cselekvések csak abban a mértékben folytathatók folyamatosan, amennyiben az empirikus egyformaságokról nyert információk növekednek. Azonkívül ezeknek az információknak adott körülmények között megnyilvánuló szabályszerű viselkedés elvárásaiba kell lefordíthatóknak lenniük. A pragmatista értelmezés a logikai általánosat generális viselkedési elvárásokra vonatkoztatja. Pragmatikus értelmezés szerint egyrészt az általános kijelentések, másrészt a megfigyelések principiálisan véges száma és a megfelelő egyes egzisztenciakijelentések közötti egyenetlenség az eredmény kontrollálható cselekvésstruktúrájával magyarázható, amely cse-

lekvést mindig a szabályszerű viselkedés anticipációi irányítják.¹⁰

Ennek az interpretációnak, amely szerint az empirikus-analitikus tudományokat a technikai megismerési érdek irá-

¹⁰ Ebben az összefüggésben érdekes Poppernek az a megjegyzése, hogy valamennyi univerzális kijelentés diszpozíciós kifejezésként fogható fel. (*Logic*, 94. l. és kk. X. függelék 423. l. és kk., és *Conjectures*, 118. l. és kk.) Az egyes univerzális kijelentések szintjén ismétlődik az univerzális kijelentések problematikája. Mert az azokban a kifejezésekben implikált diszpozíciós fogalmak csak a tárgynak valamely törvényszerű viselkedésére vonatkozó feltevés útján magyarázhatók. Ez kiderül a kétes esetekben, ha a lehetséges tesztek fontolóra vesszük, amelyek elegendőek lennének az alkalmazott univerzális kijelentések jelentésének magyarázatára. Ez esetben az ellenőrzési feltételekre való hivatkozás nem éppen véletlen; mert csak a teoretikus elemeknek a kísérlettel való összefüggése zárja le az eredmény kontrollálta cselekvés funkciós körét, amelyen belül az olyasmik, mint az empirikus törvényszerűségek, egyáltalán „léteznek”. Egy aktuálisan észlelt mindenkori különös tartalmára vonatkozó hipotetikus többlet, amely a törvénykijelentések logikai formájában és a megfigyelési kijelentések általános kifejezéseiben válik jogosulttá nem a „magánvaló” dolgok szabályszerű viselkedésére vonatkozik, hanem a dolgok viselkedésére, amennyire ez a tájékozódást igénylő cselekvések elvárási horizontjába belekerül. Így az észlelési ítéletek deskriptív tartalmának általánossági foka kritériumán túlmegy a mindenkori észlelt különösségen, mert a cselekvési eredmények stabilizálásához mindig már szelektív kényszer hatására gyűjtöttük a tapasztalatokat, és artikuláltuk a jelentéseket – „mert hogy egy dolog mit jelent, az egyszerűen nem más, mint hogy milyen viselkedéseket involvál” (Peirce).

A hagyomány szociológiájával összefüggésben Popper további támpontot nyújt egy pragmatista értelmezés számára (*Towards a Rational Theory of Tradition. Conjectures*, 120. l. és kk.). Egybeveti azokat az analóg szerepeket, amelyeket a tradíciók és az elméletek a társadalmi rendszerekben magukra vállalnak. Mindkettő informál bennünket szabályszerűen elvárando reakciókról, amelyekhez viselkedésünket megbízhatóan orientálhatjuk. Rendet is hoznak egy kaotikus környezetbe, amelyben nem tudnánk kialakítani alkalmazkodó viselkedési szokásainkat anélkül a készség nélkül, hogy feleleteket vagy eseményeket megjósoljunk.

nyítja, az az előnye, hogy Popper empirizmus fölött gyakorolt kritikáját tekintetbe veszi anélkül, hogy falszifikáció-elméletének gyengeségeiben osztozna. Hogyan vág ugyanis egybe a tudományos információk igazságára vonatkozó elvi bizonytalanságunk azok sokoldalú és igen tartós felhasználásával? A mindennapi tapasztalat evidenciája és egy állandó eredménykontroll parancsolóvá lesz legkésőbb abban a pillanatban, amikor az empirikus egyformaságok ismeretei behatolnak a technikai termelőerőkbe, és egy tudományos civilizáció alapjává válnak. A funkcionáló technikai rendszerek naponta megújított „népszavazásával” szemben a logikai kételyek nem tarthatják magukat. Amilyen komoly súlya van Popper kifogásainak a verifikáció-elmélettel szemben, éppen oly kevésbé tűnnek plauzibilisnek saját alternatívái. Ez azonban csak a tételek és a tényállások korrespondenciájának pozitivista előfeltevései között alternatíva. Mihelyt lemondunk erről az előfeltevésről, és a technikát a legtágabb értelemben mint az ismereteink számára szolgáló társadalmilag intézményesített eredménykontrollt komolyan vesszük, amely ismereteink a metodikai értelemben vett technikai felhasználhatóság szempontjából fontosak, elgondolható a verifikáció egy másik formája. Erre nem állnak Popper aggályai, és mégis igazolja tudomány előtti tapasztalatainkat. Akkor empirikusan igazak mindazok a feltevések, amelyek egy eredmény kontrollálta cselekvést irányítani képesek anélkül, hogy az eddigiekben kísérletileg megvalósított sikertelenségek problematikusá tették volna őket.¹¹

¹¹ E szerint a felfogás szerint Popper a definitíve érvényes tudással szembeni fenntartása mindenképpen egyesíthető a tudás pragmatikus igazolásával. Popper az experimentális ellenőrzéseket kizárólag mint a falszifikáció instanciáját fogadja el, míg ezek a pragmatikus felfogás szerint eredménykontrollok, amelyek feltevéseket megcáfolhatnak, de

Albert úgy véli, hogy ha Poppernek az instrumentalizmusra vonatkozó kritikájára utal, akkor fel van mentve az alól, hogy az én interpretációmmal, melyet nem egyszer ad elő, akár egyetlenegy saját érvet is szembeállítson. Azonban erre a kritikára nem kell kitérnem, minthogy az olyan tézisek ellen irányul, amelyeket én nem képviselek. Popper elsősorban arra a tézisére hivatkozik: hogy az elméletek eszközök.¹² Ez ellen könnyen érvelhet azzal, hogy a technikai alkalmazás szabályait kipróbálják, a tudományos információkat azonban tesztelésnek kell alávetni. Az eszközök elsajátítási ellenőrzésénél és az elméletek ellenőrzésénél nem szimmetrikusak a logikai viszonyok – az eszközök nem cáfolhatók. Az a pragmatista értelmezés, amelyet az empirikus-analitikus tudományoknak adni szeretnék, az instrumentalizmusnak ezt a formáját nem foglalja magába. Nem maguk az elméletek eszközök, hanem információik értékesíthetők technikailag. A sikertelenségek, amelyeken a törvényhipotézisek experimentálisan megbukhatnak, a cáfolat jellegét viselik magukon a pragmatista felfogás szerint is: a feltevések empirikus törvényszerűségekre vonatkoznak; meghatározzák az eredmény kontrollálta cselekvés elvárási horizontját, és így a csalódást keltett eredményelvárások útján falszifikálhatók. A törvényhipotézisek metodikai értelmük szerint kétségtelenül olyan tapaszt-

igazolhatnak is. Természetesen a cselekvés eredménye általi igazolás csak globálisan mellérendelhető és nem szigorúan korrelatív, hiszen egy adott elméletben definitíve nem győződhetünk meg a ténylegesen ható tudáselemekről, sem terjedelmükben, sem alkalmazási területüket illetően. Definitíve csak azt tudjuk, hogy egy cselekvés kontrollálta, azaz prognosztikusan ellenőrzött elmélet részei egyáltalában csak az ellenőrzési szituáció alkalmazási területén bizonyulnak igaznak.

¹² *Three Views Concerning Human Knowledge. Conjectures* 111. l. és kk.

talatokra vonatkoztak, amelyek kizárólag az ilyen cselekvés funkciós körében konstituálódnak. Adott célok mellett egy racionalizált eszközválasztásra szolgáló technikai ajánlások nemcsak utólagosak, és nemcsak mint véletlenek vezethetők le tudományos elméletekből; éppen ezért ezek az elméletek maguk már nem technikai eszközök. Ez mindenképpen csak átvitt értelemben érvényes. Az ismeretek technikai értékesítésére a kutatási folyamatban egyáltalán nem törekszünk, sőt, sok esetben ez tényszerűen kizárt. Mindazonáltal a tapasztalati tudományok információinak technikai értékesíthetőségéről metodikailag a kijelentések struktúrájával (feltételezett prognózisok a megfigyelhető viselkedésről) és az ellenőrzési feltételek típusával (a cselekvések eredményeinek a társadalmi munka rendszereibe természet adta módon beépült kontrollok utánzása) éppen úgy előzetesen döntenek, mint ahogy ezzel azon lehetséges tapasztalat régiója is prejudikált, amelyre a feltevések vonatkoznak és amelyeken zátonyra futhatnak.

A tudományos információk deskriptív értéke nem vitatható; ezt azonban nem lehet úgy felfogni, mintha az elméletek tényeket és a tények közti viszonyokat tükröznének. A deskriptív tartalom csak megadható szituációkban lefolytatott eredmény kontrollálta cselekvések prognózisait illetően érvényes. Mindazok a válaszok, amelyeket a tapasztalati tudományok adhatnak, kérdésfeltevéseik metodikai értelmétől függnek és semmi több. Amilyen triviális ez a korlátozás, olyan nagyon ellentmond a tiszta elmélet látszatának, amely a pozitívista önértelmezésben fenntartja magát.¹³

¹³ Popper egy másik kifogása az operacionalizmus ellen irányul, mely szerint az alapfogalmak az eljárási módok által definiálhatók. (*Conjectures*, 62. l.; *Logic*, 44. l. és kk.) Ezzel Popper jogosan állítja szembe, hogy az a kísérlet, hogy a diszpozíciós fogalmakat a mérési

3. Kritikai igazolás és deduktív bizonyítás

A harmadik félreértés, amelynek én Albert szerint áldozatul estem, a metodológiai és az empirikus kijelentések viszonyára vonatkozik. Egy különösen lapos pozitivizmust bizonyított rám, mivel metodológiai összefüggésekben nem mondok le az empirikus érvekről, és ezzel a kutatás logikáját a tudásszociológiával megengedhetetlenül összekeverem. Miután különböző oldalról kiindulva Moore és Husserl keresztülvitték a logikai és pszichológiai kutatás szigorú elválasztását, és ezzel egy régi kanti belátást eleve-nítettek fel, a pozitivisták is eltávolodtak naturalizmusuktól. A formális logikában időközben bekövetkezett haladás hatására Wittgenstein és a Bécsi Kör a tételek és tényállások dualizmusát tették nyelvelemzésük alapjává. Azóta a genezis és az érvényesség kérdése többé nem vehető naivan egy kalap alá. Erre a trivialításra akarta Albert felhívni a

műveletekre vezessék vissza, a maga részéről egy mérési elméletet tételez fel, mert az általános kifejezésekről való lemondás esetén egyetlen operáció sem írható le. Mindazonáltal úgy tűnik nekem, hogy interpretációt igényel ez a kör, amelyben az általános kifejezések empirikusan szabályszerű viselkedésre utalnak, míg a viselkedés szabályszerűsége csak mérési műveletek által állapítható meg, amelyek a maguk részéről általános kategóriákat tételeznek fel. Az operacionalista feltevés joggal ragaszkodik ahhoz, hogy a tapasztalati tudományok információinak szemantikus tartalma csak egy, az eredmény kontrollálta cselekvés struktúrája által transzcendentálisan tételezett vonatkoztatási kereten belül érvényes, és nem szabad azt az „an sich” valóságosra kivetíteni. Mindazonáltal nem helyes az a feltevés, hogy az a tartalom egyszerűen redukálható lenne a megfigyelhető viselkedés kritériumaira. Az a kör, amelybe ez a kísérlet belebonyolódik, inkább azt mutatja, hogy a cselekvési rendszerek, amelyekbe a kutatási folyamat beleilleszkedik, már a nyelv által közvetítettek, ahol is a nyelv nem merül ki a viselkedés kategóriáiban.

figyelmet; ezzel megint csak nem az én kérdésfeltevésemet érintette. Hiszen engem az a sajátos tényállás érdekel, hogy azon világos különbségek ellenére létrejönnek a formális és empirikus kijelentések közötti nem deduktív kapcsolatok éppen a tapasztalati tudományok metodológiájában és a tudományos kritika dimenziójában. A tudomány logikájának éppen azon a területen van egy empirikus beütése, amelyben a tapasztalati tudományok elméleteinek igazságára rá kell mutatnia. Mert a kritika popperi értelemben sem sorolható be axiomatizált formában a formális tudományokba. A kritika a feltevések fenntartás nélküli vitája. A cáfolathoz minden elérhető eszközt igénybe vesz. Egy ilyen technika a hipotézisnek a szisztematikus megfigyelés eredményeivel való szembeállítás. A teszteredmények azonban, ha belekerülnek is a kritikai fejtegetésekbe, nem jelentik magát a kritikát. A kritika nem az ellenőrzés módszere, hanem maga az ellenőrzés – mint vita. Másrészt az a dimenzió, amelyben az elméletek érvényességéről kritikailag döntenek, nem maguknak az elméleteknek a dimenziója. Hiszen nemcsak tételek és azok logikai kapcsolatai hatolnak be a kritikába, hanem empirikus beállítottságok is, melyeket érvek segítségével befolyásolnak. Albert természetesen posztulátummal kizárhatja, hogy valamely összefüggést, amely sem nem logikai, sem nem empirikus, egyáltalában tekintetbe vegyünk. Ezáltal azonban legfeljebb az alól a vita alól vonná ki magát, amelyet éppen a kérdés tisztázásáért szeretnék folytatni, hogy egy ilyen, a metateoretikus fejtegetések területére vonatkozó posztulátum vajon igazolható-e. Azt hiszem, van alapunk arra, hogy Hegel kritikáját a transzcendentális és empirikus terület kanti elválasztásáról a logikai-metodológiai és empirikus területek mai elválasztására vonatkozó kritika formájában megismételjük. A kritika mindkét esetben távol van attól, hogy a

nevezett különbségeket ignorálja; inkább belőlük indul ki.

Egy arra irányuló reflexió, amit Popper maga tesz, eszünkbe juttatja a metateoretikus fejtegetések sajátos formáját, amennyiben kilépnek a nyelvelemzésből. Popper egyrészt adott elméletek immanens kritikáját folytatja; eközben logikailag szükségszerű levezetések szisztematikus összehasonlítását veszi igénybe. Másrészt alternatív megoldásokat fejt ki; saját koncepciókat javasol, és megkísérli azokat érvekkel alátámasztani. Ebben az esetben nem korlátozódhat deduktív összefüggések felülvizsgálására. Interpretációjának inkább az a célja, hogy régi beállítottságokat megváltoztasson, a megítélés új standardjait plauzibilissá és új normatív szempontokat elfogadhatóvá tegyen. Ez egy olyan érvelés hermeneutikus formájában történik, amely kivonja magát a deduktív kijelentésrendszerek merev monológjai alól. Ez az érvelés általában mértékadó a kritikai fejtegetések szempontjából. Ez megmutatkozik a lehetséges kutatási technikák közötti, több elméleti kiindulópont közötti, az alappredikátumok különböző definíciói közötti minden egyes választásnál; megmutatkozik azon lingvisztikus keretről való döntéseknél, amelyen belül egy adott problémát kifejezek, és hipotetikus megoldásait megfogalmazom. Állandóan megismétlődik a standardok választása és az a kísérlet, hogy ezt a választást megfelelő érvek támasszák alá. Morton White kimutatta, hogy a metateoretikus fejtegetések még a legmagasabb fokon is az érvelés ezen formájához kötöttek maradnak. Még a kategoriális és nem kategoriális lét közötti, az analitikus és szintetikus kijelentések közötti, a deskriptív és az emotív tartalom közötti, logikai szabályok és empirikus törvényszerűségek közötti, az ellenőrzött megfigyelés és morális tapasztalat közötti különbségek sem vonhatók ki semmi-

képpen sem a vitából – azok az alapvető megkülönböztetések sem, amelyek az egzakt tapasztalati tudomány nyugszik; a különbségek kritériumokat feltételeznek, amelyek nem magából a dologból származnak, tehát kritizálható mértékeket, amelyek ismét csak nincsenek szigorúan érvekkel megalapozva, mégis alátámaszthatók vagy gyengíthetők.¹⁴

White megkísérli, amit Popper mellőz: az érvelés ezen nem deduktív formáinak logikai viszonyait vizsgálni. Bebizonyítja, hogy a metodológiai döntések kvázi-morális döntések, és ennek következtében csak olyanfajta vitákban igazolhatók, amelyek a régi topikából és retorikából ismertek. Ugyanis sem a konvencionális, sem a naturalista értelmezés nem támasztja alá a metodológiai szabályok választását.

A kritikai érvelés abban különbözik a deduktívtól, hogy az előbbi a tételek logikai összefüggésének dimenzióját túllépi, és bekapcsol egy momentumot, melyet a nyelv transzcendál: a beállítottságokat. A beállítottságok és a kijelentések között nem állhat fenn implikációs viszony; beállítottságok nem dedukálhatók kijelentésekből és megfordítva: kijelentések sem beállítottságokból. Noha egy eljárás mód megzavarását és egy szabály elfogadását érvekkel alá lehet támasztani vagy gyengíteni, s mindenképpen fel lehet mérni és meg lehet ítélni racionálisan. Ez a kritika feladata mind a praktikus, mind a metateoretikus döntéseket illetően. S bár az alátámasztásra vagy a megcáfолásra szolgáló érvek nem állnak szigorú logikai kapcsolatban azokkal a tételekkel, amelyek a standardok alkalmazását kifejezésre juttatják, hanem csak a racionális motiváció kapcsolatában, a metateoretikus fejtegetésekbe mégis bele-

¹⁴ Morton White: *Toward Reunion in Philosophy*. Cambridge, 1956.

tartozhatnak empirikus kijelentések is. Ezáltal azonban még nem lesz az érvek és beállítottságok közötti kapcsolat maga is empirikus. Esetleg a beállítottságváltozással kapcsolatos Festinger-féle kísérletben felfogható így; akkor azonban az érvelés a megfigyelhető nyelvi viselkedés szintjére redukálódna, és a racionális érvényesség momentuma, amely befolyik abba a motivációba, elsikkadna.

Popper nem tartja kizártnak a beállítottságok racionalizálását. Az érvelésnek ez a formája az egyedüli lehetséges forma a döntések tentatív igazolására. Minthogy azonban következtetésszerű, a deduktív bizonyítással összehasonlítva tudománytalannak tartja. Többre tartja ennél a deskriptív tudás bizonyosságát, egy olyan bizonyosságot, amelyért az elméletek deduktív összefüggése és a tények empirikus kényszere kezekszik. Csakhogy az ezen meghatározott típusú kijelentések és tapasztalatok összjátéka is standardokat tételez fel, amelyek igazolásra szorulnak. Popper elutasítja ezt a kifogást azzal, hogy a kritikai módszerének alkalmazását megelőző döntés irracionalitására apellál. A racionalista beállítottság készenlétben állna, hogy a tapasztalatok és érvek alapján döntsön az elméleti feltevésekről. Magát ezt a beállítottságot azonban sem érvek, sem tapasztalatok nem alapozhatják meg. Az bizonyos is, hogy a deduktív bizonyítás értelmében nem igazolható, de igenis alátámasztható érvekkel. Maga Popper is igen kimerítően felhasználja ezeket az érveket. A kritikai beállítottságot meghatározott filozófiai hagyományokból magyarázza: elemzi a tudományos kritika empirikus előfeltevéseit és következményeit; a kritika funkcióját a politikai nyilvánosság adott struktúrái között vizsgálja. Hiszen metodológiája egészében magának a kritikának kritikai igazolása. Meglehet, hogy ez a nem deduktív igazolás egy logikai abszolutizmus számára nem kielégítő. Ám az olyan tudományos kriti-

ka, amely meghaladja az immanens bírálatot és metodológiai döntéseket ellenőriz, egyáltalában nem ismeri az igazolás más formáját.

A kritikai beállítottságot Popper az észbe vetett hitnek nevezi. Ezért a racionalizmus problémája nem a tudás és a hit közötti választásban, hanem kétfajta hit közötti választásban rejlik. Azonban – teszi hozzá paradox módon – az új probléma most így hangzik; melyik hit a helyes és melyik a hamis?¹⁵ Nem veti el teljesen a nem deduktív igazolást, azonban azt hiszi, hogy kitérhet a logikai és empirikus kapcsolatokkal való problématípus összekeverése elől, ha lemond a kritika igazolásáról – mintha a Fekete Péter nem már magában a kritikában rejtőzne.

Albert a megalapozásprobléma bizonyításának terhét rám hárítja; úgy látszik, azt feltételezi, hogy számára minden probléma meg van oldva a racionalizmusnak az önmegalapozásról való lemondásával. Nyilvánvalóan William W. Bartley-re hagyatkozik, aki megkísérelte egy ilyen lemondás lehetőségét következetesen bizonyítani.¹⁶ Nekem úgy tűnik, hogy ez a kísérlet nem sikerült.

Bartley abból indul ki, hogy a racionalizmus deduktív önmegalapozása logikai okokból nem jöhet számításba. Ehelyett egy olyan kriticismus eshetőségét fejti ki, amely minden racionálisan megalapozható kijelentést akceptál ugyan, de nem kizárólag ezeket akceptálja. Nem képvisel olyan nézetet, amely nem tűri el a kritikát, azonban nem követeli, hogy minden felfogás – beleértve magát a kritikai

¹⁵ Karl R. Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. Bern, 1957. II. 30. l.

¹⁶ *The Retreat to Commitment*. N. Y., 1962. kül. III. és IV. fejelet. ua. *Rationality versus the Theory of Rationality*. A. M. Bunge által szerkesztett kötetben: *The Critical Approach to Science and Philosophy*. London, 1964. 3. l. és kk.

beállítottságot is – racionálisan megalapozott legyen. Tartható-e azonban ez a nézet akkor is, ha következetesen magának a kritikai ellenőrzésnek a feltételei ki vannak szolgáltatva a kritikának? Mármost Bartley nem teszi kérdésessé sem a standardokat, amelyek szerint a tapasztalat a tesztszituációkban megszerveződik, sem pedig nem teszi eléggé radikálisan kérdésessé a deduktív igazolás érvényességi területét. Egy kijelentéssel ugyanis a kritika mindazon mérceit félre teszi, amelyeket fel kell tételeznünk ahhoz, hogy kritizálhassunk. Bevezet egy úgynevezett revíziókritériumot: „...ugyanis bármilyen előfeltevést tartalmaznak is az érvek, maga a revíziós szituáció nem ellenőrizhető ezen a szituáción belül.”¹⁷ Ezt a kritériumot nem fogadhatjuk el. Azért vezeti be, hogy az érvelés formáját biztosítsa; azonban ez az érvelés éppen abban a dimenzióban szűnne meg, amelyben sajátos teljesítménye, azaz a korábban alkalmazott mértékek utólagos revíziója kibontakozna. Az, hogy kritikai igazolásról van szó, éppen azt jelenti, hogy ez az igazolás létrehoz a választott standardok és empirikus megállapítások között egy nem deduktív összefüggést, és ezzel a beállítottságokat érvekkel támasztja alá vagy gyengíti, amely érvek a maguk részéről csak ezeknek a beállítottságoknak a perspektívájában lehettek fel. Az érvelés, mihelyt túllép a deduktív rendszerek felülvizsgálásán, egy reflexív folyamatot ragad meg; standardokat alkalmaz, amelyekre csak magában az alkalmazásban reflektálhat. Az érvelés abban különbözik a pusztá dedukciótól, hogy az alapelveket, amelyek szerint eljár, állandóan vitára bocsátja. Ennyiben a kritika nem ragaszkodhat eleve a lehetséges kritika által megszabott keretek feltételeihez. Hogy mi tekinthető érvényes kritikának, arról mindig csak olyan kritériumok

¹⁷ Uo. 173. l.

alapján lehet ítélni, amelyeket csak a kritika folyamatában találnak meg, magyaráznak meg, és lehetőség szerint újra revidéálnak. Ez az átfogó racionalitás dimenziója, amely képtelen a végső megalapozásra, és ugyanakkor a reflexív öngazolás körében bontakozik ki.

Bartley fenntartás nélküli racionalizmusa túl sok fenntartással él. Nem kezeli komolyan a kritikát mint az egyedi és legkülsőbb horizontot, amelyen belül a valóságosról alkotott elméletek érvényessége meghatározódik. A kritikát, amely nem definiálható, mert a racionalitás mértékei csak benne magyarázhatók meg, kiegészítésképpen folyamatként foghatjuk fel, amely a hatalommentes vitában magába foglalja a véleménykülönbségek előremutató megoldását. Egy ilyen vita a benne részt vevők közös és nem kikényszerített konszenzusának eszméje alapján áll. Az „összhangnak” azonban nem szabad az igazság eszméjét a megfigyelhető magatartásra redukálnia. Sőt, a kritériumok maguk, amelyeknek alapján az összhangot mindenkor megvalósítani akarhatjuk, attól a folyamattól függnék, amelyet a konszenzus elérésének folyamataként fogunk fel. Az összhang eszméje ezért nem zárja ki az igaz és hamis konszenzus különbségét; ez az igazság azonban nem definiálható revíziómentesen.¹⁸ Albert azt veti fel velem szemben, hogy én az ésszerű vitát a metodológiai összefüggésekben mint tényt feltételezem. Feltételezem mint tényt, mert mindig már valamilyen kommunikációban vagyunk, melynek megértésre kell vezetnie. Ez az empirikus tény azonban egy transzcendentális feltétel sajátosságával bír: a vitában először a standardok tekintetében kell megegyezésre törekednünk, amelynek alapján megkülönböztetjük a tényeket a pusztá képzelődéstől. A formális és empirikus kijelentések

¹⁸ Vö. D. Pole: *Conditions of Rational Inquiry*. London, 1961. 92. l.

inkriminált kapcsolata megkísérel egy olyan összefüggésnek eleget tenni, amelyben a metodológiai kérdéseket többé nincs értelme elválasztani a kommunikáció kérdéseitől.

4. A standardok és a tények elválasztása

A negyedik félreértés, amelyet Albert felró nekem, a tények és döntések dualizmusára vonatkozik. Ez a dualizmus a természettörvények és kulturális normák különbségének alapján világítható meg. Az empirikus egyformaságokra vonatkozó feltételezések a tényeken definitíve zátonyra futhatnak, míg a standardok választása mindenképpen alátámasztható kritikailag a megfelelő érvek segítségével. Kézenfekvő tehát, hogy a tudományosan megbízható információk területét világosan elválasszuk a gyakorlati tudás területétől, mely tudásról csak az érvelés egy hermeneutikus formája által bizonyosodunk meg. Az a törekvésem, hogy ezen elválasztás lehetőségének – tradicionálisan kifejezve, a tudomány és etika elválasztása lehetőségének – a reményét megkérdőjelezzem. Mert egyrészt a tényekkel bebizonyított teoretikus tudás egy normatív kereten belül konstituálódik, amely csak kritikailag, nem pedig deduktív-empirikusan igazolható. Másrészt a standardok kritikai kifejtése magába foglal empirikus megfontolásokat, tehát az úgynevezett tényekre való hivatkozást is. Egy olyan kritika, amely racionális összefüggést teremt beállítottságok és érvények között, magának a tudománynak az átfogó dimenziója. A teoretikus tudás semmivel sem lehet biztosabb, mint a kritikai. Azt hiszem, a „félreértés” abból származik, hogy Albert egyáltalán nem is fogja fel szándékaimat. Én nem tagadom a tények és a standardok mindenfajta megkülönböztetését; pusztán azt kérdezem, vajon megfelelően talál-

lő-e az a pozitívista elválasztás, amely a tények és döntések dualizmusát és ennek megfelelően az ítéletek és javaslatok dualizmusát, azaz a deskriptív és normatív tudás dualizmusát javasolja.

Az *Open Society*¹⁹ új kiadásának függelékében Popper kifejti a standardok és tények aszimmetrikus kapcsolatát: „...hogya döntés útján elfogadjunk egy javaslatot, megteremtjük a megfelelő standardot (legalább kísérletképpen); de hogy döntés útján elfogadjunk egy ítéletet, ehhez nem teremtjük meg a megfelelő tényt.”²⁰ Pontosabban szeretném ezt a kapcsolatot megragadni. Vitathatjuk a javaslatokat és ítéleteket. Mindazonáltal a vita éppoly kevésbé teremti meg a standardokat, mint a tényeket. Az első esetben a vita inkább érveket hoz fel, hogy a standardok feltelezésének aktusát igazolja vagy vitassa. Az ilyen érvek empirikus megfontolásokat foglalhatnak magukba. Ezek azonban nem képezik vita tárgyát. A második esetben épp fordítva van. Itt nem a standardok választásáról folyik a vita, hanem csak egy tényállásra vonatkozó alkalmazásukról. A vita érveket hoz fel, hogy egy adott hipotézis vonatkozásában valamely bázistétel felvételének aktusát igazolja vagy vitassa. Ezek az érvek metodológiai megfontolásokat foglalnak magukba. Ezeknek alapelvei ez alkalommal azonban nem vitatottak. Egy tapasztalati tudományos feltevésnek a kritikája nem viszonyul szimmetrikusan egy standard választásának kritikai kifejtéséhez. Nem azért azonban, mintha a kifejtés logikai struktúrája a két esetben különböző lenne – a logikai struktúra azonos.

Popper elvágja ezt a reflexiót az igazság korrespondencia-

¹⁹ 4. kiadás. London, 1962. II. k. 369. l. és kk.: *Facts, Standards and Truth*.

²⁰ Uo. 384. l.

elméletére történő hivatkozással. A tények és standardok dualizmusa végül annak feltételezésére megy vissza, hogy – vitánktól függetlenül – léteznek-e valamiféle tények és tények közötti viszonyok, amelyeknek a kijelentések megfelelhetnek. Popper tagadja, hogy maguk a tények csak szisztematikus megfigyelés vagy az ellenőrzött tapasztalat standardjaival összefüggésben konstituálódnak. Amikor igaz kijelentésekre törekszünk, már mindig tudjuk, hogy igazságukat a kijelentések és tények korrespondenciáján mérjük. Annak a kézenfekvő kifogásnak, hogy éppen ezzel az igazságfogalommal vezették be a kritériumot vagy a standardot, vagy a definíciót, amelyeket még kritikai megvilágításnak kellett volna alávetni, a következőképpen veszi elejét: „Határozottan le kell szögezni, hogy tudni azt, mit jelent az igazság, illetve hogy milyen feltételek mellett nevezünk egy kijelentést igaznak, nem ugyanaz, minthogy rendelkezünk az eszközökkel – a kritériummal – arra vonatkozóan, hogy vajon egy adott kijelentés igaz-e vagy hamis.” A kettőt világosan el kell választanunk egymástól.²¹ Le kell mondanunk az igazság kritériumáról, egy meghatározható standardról, az igazságot nem tudjuk definiálni – mindazonáltal azonban minden egyes esetben „megértjük”, mire törekszünk akkor, ha egy kijelentés igazságát akarjuk ellenőrizni: „Azt hiszem, hogy az igazság kritériumának követelménye hozta létre sok emberben azt az érzést, hogy a »mi az igazság« kérdése megválaszolhatatlan. Azonban az igazság kritériumának hiánya nem jelenti az igazság fogalmának nem szignifikáns voltát, mint ahogy az egészség fogalmának hiánya sem jelenti az egészség fogalmának nem szignifikáns voltát. Egy beteg ember törekedhet egész-

²¹ *The Open Society*. II. I. h. 371. l.

ségre akkor is, ha nem rendelkezik az egészség kritériumával.”²²

Popper ezen a helyen azt a hermeneutikus belátást használja fel, hogy a kijelentések értelmét megérthetjük a kontextusból, még mielőtt az egyes kifejezéseket definiálnánk, és egy általános mértéket felállítanánk. Aki járatos a hermeneutikában, az természetesen nem vonná le ebből azt a következtetést, hogy az ilyen kifejezések és tételek értelmét egyáltalában minden mérték nélkül fogjuk fel. Sőt, az az előzetes megértés, amely az interpretációt – Popper igazságinterpretációját is – minden definíció előtt irányítja, már mindig magába foglal ki nem mondva standardokat. Ezeknek a megelőző standardoknak az igazolása nem kizárt, sőt, éppen a definícióról való lemondás engedi meg az előttünk levő szövegek magyarázatának folyamatában a diffúz előzetes megértések folyamatos önkorrekcióját. Az interpretáció egy növekvő megértés fényét a szövegről a mértékekre vetíti vissza, amelyekkel ezután hozzáférhetővé válik. Magának a magyarázatnak a hermeneutikus folyamata kezdetben megállapított standardok alkalmazásával megteremti igazolásukat is. A standardok és azok a leírások, amelyek azoknak a szövegre való alkalmazását megengedik, dialektikus viszonyban állnak. Ez éppen így van a korrespondencia igazságmértékével is. Csak a mértékek definíciója és a kritériumok megállapítása szakítja el egymástól a standardokat és a leírásokat, amelyek azokat lehetővé teszik: csak ezek teremtenek meg egy olyan deduktív összefüggést, amely a mértékeknek a mért dolog általi visszaható korrektúráját kizárja. Csak most válik el a standardok kritikai fejtegetésétől használatuk. A standardokat azonban implicite már akkor is alkalmazták, mielőtt

²² Uo. 373. l.

egy metateoretikus szintű kritikai igazolás kiválik az alkalmazott standardok objektumszintjéről.

Ezért nem kerüli el Popper az igazság korrespondencia fogalmára történő hivatkozással a deskriptív, posztulatorikus és kritikai kijelentések közötti dialektikus összefüggést: az igazságnak az a fogalma is, amely megengedi, hogy standardok és tények ilyen szigorúan elváljanak egymástól, hogy ki nem mondott formában is orientálódunk szerinte, maga is standard, amely kritikai igazolásra szorul. Egy kritikai kifejtés, mindegy, hogy javaslatok (proposals) vagy ítéletek (propositions) felvételéről van-e szó, a nyelv háromféle alkalmazását foglalja magába: a deskriptívet, hogy tényállásokat leírjunk; a posztulatorikusát, hogy eljárási szabályokat megállapítsunk; és a kritikait, hogy ilyen döntéseket igazoljunk. Logikailag a beszédnek ezek a formái kölcsönösen feltételezik egymást. A deskriptív használat mindazonáltal nem korlátozódik a „tények” meghatározott csztályára. A posztulatorikus használat kiterjed minden fajtájú normák, standardok, kritériumok és definíciók megállapítására, legyen szó gyakorlati, logikai vagy metodológiai szabályokról. A kritikai használat érveket alkalmaz a standardok választásának mérlegelésére, értékelésére, megítélésére és igazolására; tehát a nyelvet transzcendáló beállítottságokat és magatartásokat von be a vitába. A valóságról tett egyetlen kijelentés sem alkalmas a racionális ellenőrzésre az érvek és a beállítottságok közötti összefüggés magyarázata nélkül. A leírások nem függetlenek azoktól a standardoktól, amelyeket alkalmazunk; és a standardok beállítottságokon alapulnak, melyek alátámasztó érvek általi bizonyításra szorulnak, azonban ugyanakkor nem alkalmasak a megállapításokból történő dedukcióra. Ha az érvek hatására a beállítottságok nem fognak változni, akkor egy ilyen motiváció nyilvánvalóan egy

logikailag nem teljes kényszert egy empirikussal köt össze. Az egyetlen ilyen fajtájú kényszer a reflexió erejéből indul ki, amely az átláthatatlan önkényét a tudatossá tétel által megtöri. Az emancipáló belátás a logikai kényszert empirikusra fordítja. Pontosan ezt teszi a kritika; meghaladja a tények és a standardok dualizmusát, és csak ezáltal teremti meg egy racionális fejtegetés kontinuumát, amely fejtegetés különben közvetítés nélkül döntésekre és dedukciókra bomlana.

Amennyiben egyáltalában azzal a céllal vitattunk meg egy problémát, hogy racionálisan és elfogulatlanul közös belátásra jussunk, akkor az átfogó racionalitás ama dimenziójában mozgunk, amely magában foglal nyelvet és cselekvést, tételeket és beállítottságokat mint momentumokat. A kritika már mindig átmenetet képez az egyik momentumról a másikra. Ha szabad így mondanom, a kritika transzcendentális szerepet játszó empirikus tény, amely szerepnek a kritika folyamatában tudatára jutunk. Természetesen a kritika eltorzítható és elleplezhető attól a pillanattól fogva, amikor az élő reflexióból a logikai kapcsolatoknak egy, a nyelvben immanens területét az először ki nem fejezetten alkalmazott standardok definíciójával kioldják. Ez az eltorzítás tükröződik Popper Hegel-kritikájában: „Tények és standardok dualizmusának meghaladása a hegeli azonosságfilozófiának, eszme és valóság, a jog és hatalom azonosságának – kifejezett célja. Minden standard történeti: ezek történeti tények, fokozatok az értelem fejlődésében, amely ugyanaz, mint az eszme és a valóság fejlődése. Semmi más nem létezik, mint a tények; és néhány társadalmi vagy történelmi tény egyszersmind standard is.”²³ Mi sem áll távolabb Hegeltől mint ez a metafizikus pozitivizmus,

²³ *The Open Society*. II. I. h. 395. l.

amellyel Popper a logikai belátását szembeállítja, hogy a tételek és tények különböző szférákhoz tartoznak. Hegel semmiképpen sem nivellálta a történelmi tények szintjén a logikait és az empirikust, az érvényesség kritériumait és a tényszerű összefüggéseket, a normatívát és a deskriptívét; azonban nem zárkózott el a kritikai tudatnak attól a tapasztalatától, hogy a reflexió össze is tartja a határozottan elválasztott momentumokat. A kritika az érvtől a beállítottsághoz és a beállítottságtól az érvehöz megy, és megtartja ebben a mozgásban azt az átfogó racionalitást, amely a köznyelv természetes hermeneutikájában úgyszólván még otthon van, és amelyet a tudományokban a formalizált nyelv és az objektívált tapasztalat egymással szembeleépő momentumai között csak újra létre kell hozni. Csak – mert ez a kritika a választott standardokat nem deduktíve vonatkoztatja empirikus tényállásokra, és egyik momentumot a másikkal tudja lemérni, helyes az a tétel, amely Popper saját előfeltevései mellett tarthatatlan lenne: „... ezt megtanulhatjuk hibáink és kritikánk által; és ezt mi megtanulhatjuk a standardok birodalmában éppen úgy, mint a tények birodalmában”.²⁴

5. Két stratégia és egy vita

Albert egy sor kérdést vet fel, vitatja azokat, majd eláll tőlük; nem látok elvet ebben a sorban. Megkíséreltem négy alapvető félreértést megmagyarázni, hogy megteremtsem a megértés alapját, amelyen a további problémákról, például a történelmi reflexió szerepéről, az értékítélet szabadságának posztulátumáról vagy az ideológia kritikájának

²⁴ *The Open Society*. II. I. h. 386. l.

helyéről nyelvi bonyodalmak nélkül vitatkozni lehetne. Azt hiszem, hogy már nem lehet félreérteni intencióimat. A pozitivizmussal szemben azt a nézőpontot szeretném igazolni, hogy a szubjektum által lefolytatott kutatási folyamat maga is hozzá tartozik ahhoz az objektív összefüggéshez, amelyet a megismerés aktusai által meg kell ismerni.

Az a dimenzió, amelyben a kutatási folyamatnak a társadalmi életfolyamattal való ezen összefüggése kialakul, nem tartozik sem a tények, sem az elméletek területéhez; ez egy dualizmuson innen helyezkedik el, amelynek csak a tapasztalati tudományok elméletei számára van értelme. A tudományos kritika átfogó kommunikációs összefüggésében az egyik momentum a másikhoz kapcsolódik. Régiesen kifejezve azt mondanám: a lehetséges megismerés transzcendentális feltételei itt empirikus feltételek között jönnek létre. Ennek következtében a reflexiónak ezen a fokán sem a tudásszociológia, sem a tiszta metodológia nem illetékes. Kapcsolatuk azonban már sokkal inkább, azaz az, amit valamikor ideológiakritikának neveztek. Nem szívesen használok ezt a kifejezést, mert nem szeretném a jelenlegi vitát tetszés szerinti érdekhelyzetekre kiterjeszteni. A megismerést irányító érdek foglalkoztat engem, amely a kutatások egész rendszerének mindig alapjául szolgál. A pozitívista magától értetődőséggel szemben szeretnék az empirikus-analitikus tudományoknak egy technikai megismerési érdeklődéssel való összefüggésére rámutatni. Ennek semmi köze sincsen a „denunciáláshoz”, ahogy azt Albert feltételezi. Albert azt veti a szememre, hogy távol áll tőlem magának az empirikus-analitikus kutatásnak a kritikája: mintha az lenne a célom, hogy a megértés módszereit a magyarázat módszereivel szemben kijátsszam! Ellenkezőleg, azokat a kísérleteket, amelyek a régi módszerről folytatott vitákat jel-

lemezték, hibásnak, sőt, reakciónak tartom, azokat a kiséreleteket ugyanis, hogy eleve falakat állítsanak fel; a még érintetlen területeket elzárják egy meghatározott fajta kísérleti megragadás elől. Rossz dialektikus lenne az, aki ennyire immunizálná magát.

Természetesen a megismerési érdekek reflexiója nem következmény nélküli. Tudatosítja bennünk azokat a beállítottságokat, amelyekről egész kutatási rendszerek metodológiai kereteiről való döntések függnek. Csak így tanuljuk meg tudni, mit teszünk; csak így tudjuk meg, hogy mit tanulhatunk, ha ezt tesszük. Például tudatosítjuk, hogy analitikus kutatások technikailag értékesíthető tudást létrehozhatnak, olyan tudást azonban nem, amely a cselekvő szubjektum magától értetődőségének hermeneutikus magyarázatához hozzásegít. Eddig a szociológia elsősorban, és nem problémátlanul, az adott történelmi szituációban levő társadalmi csoportok önreflexiójához járult hozzá; ettől ma sem szabadul meg a szociológia, különösen nem ott, ahol szociális magatartás empirikus szabályszerűségeiről bevallottan csak információkat akar szerezni. Egyetértek Alberttel abban, hogy diszciplínánkban minden erőfeszítésünket arra kellene összpontosítanunk, hogy több és jobb ilyenfajta információt szerezzünk. Nem értek vele egyet abban, hogy csak erre korlátozódhatunk vagy erre kellene korlátozódnunk. Most nem akarom kutatni azokat az okokat, amelyekből kifolyólag a szociológia nálunk a társadalom egy történelmileg irányított elméletének a feladatát átvette, míg a többi társadalomtudományok ettől a tehertől megszabadultak, és ezért egy szigorú tapasztalati tudomány határain belül gyorsabban jutottak előre. Mi a helyzet azonban akkor, ha egy eredményes pozitivistá tudománypolitikának sikerülne ettől a feladattól egészen megszabadulni és ezt a tudományos viták perifériájára

szorítani? Az ideológiakritikának a pozitivisták kezében éppen az a célja. Azzal foglalkozik, hogy a társadalmi csoportok gyakorlati tudatát megtisztítsa azoktól az elméletektől, amelyek nem vezethetők vissza technikailag értékesíthető tudásra, és ragaszkodnak a teoretikus igényhez. Mi a helyzet tehát akkor, ha ez a purgáció keresztülvihető, és sikerrel meg is valósítanánk?

Egy ipari társadalom reprodukciós feltételei között azok az individuumok, akik már csak technikailag értékesíthető tudással rendelkeznének, és nem várhatnának racionális felvilágosítást sem saját magukról, sem cselekvésük céljáról, elvesztenék identitásukat. Demitologizált világuk tele lenne démonokkal, minthogy a mítosz hatalma pozitivista módon nem törhető meg. Ennek a nyelvnek a rizikóját magamra vállalom; a tapasztalat olyan területéhez tartozik, amely egyáltalán nincs egy világosan látó elit számára fenntartva. Természetesen el kell ismernem, hogy csak azokkal a tradíciókkal való érintkezésben alakul ki a képzelőerő, melyeket először pusztán elsajátítunk és melyekről azonnal nem mondunk le. Egy racionális megértés lehetősége még ebben a dimenzióban is megvizsgálható Klaus Heinrich nemrégiben megjelent könyvének elolvasása által.²⁵

Egy szociológia, amely elhatározottan csak empirikus-analitikus kutatásokra korlátozódna, a társadalmi rendszerek öfenntartását és önmegsemmisítését csak a pragmatikusan eredményes alkalmazkodási folyamat dimenziójában vizsgálhatná; a többi dimenziót tagadnia kellene. Egy szociológián mint szigorú viselkedéstudományon belül nem fogalmazódhatnak meg azok a kérdések, amelyek a társadalmi csoportok önmegértésére vonatkoznak; ezért azonban

²⁵ *Versuch über die Schwierigkeit, Nein zu sagen*. Frankfurt, 1964. Vö. recenziómmal, *Merkur*, 1964. november.

még nem értelmetlenek ezek a kérdések, és nem is vonhatók ki a kötelező viták köréből. Objektíve abból származnak, hogy a társadalmi élet reprodukciója nemcsak technikailag megoldható feladatokat vet fel, hanem többet foglal magába mint a célracionális eszközhasználattal analóg alkalmazkodási folyamatot. A társadalmasult individuumok csak a csoporttal való azonosulás segítségével tartják fenn életüket, amelyet – az állati társulásoktól eltérően – mindig újra fel kell építeni, meg kell semmisíteni és újjá kell alakítani. Létezésüket csak abban a mértékben tudják a természeti környezethez való alkalmazkodási folyamattal és a társadalmi munka rendszeréhez való alkalmazkodással biztosítani, amennyiben a természettel való anyagcserét az individuumok egymás közötti igen kényes egyensúlya által közvetítik. Az életben lét anyagi feltételei a legbensőbb kapcsolatokban állnak a legszublímáltabb feltételekkel, az organikus egyensúly pedig az elválasztásnak és az egyesítésnek azzal az áttört balanszával, melyben a másokkal való kommunikáció útján minden egyes én identitása létrejön. Az önmagukat állítók valamely sikertelen azonossága és az egymással beszélők elhibázott kommunikációja olyan önlerombolások, amelyek a végén fizikailag is hatnak. Individuális területen mint pszichoszomatikus zavarok ismertek; a széttört élettörténetek azonban az intézmények széttört valóságát tükrözik. Az önmagával való mindig újra azonosulás (Immer-wieder-neu-sich-Identifizieren) fáradtságos folyamatát mind a hegeli *Szellem fenomenológiájából*, mind a freudi pszichoanalízisből ismerjük: egy olyan azonosság problémája, amely csak identifikációkkal, azaz csak az azonosság külsővé válása által hozható létre, egyúttal olyan kommunikációnak a problémája, amelyet a beszédtelen egylét és a beszédtelen elidegenedés közötti, az individualitás feláldozása és az absztraktnan egyes izo-

lációja közötti szerencsés egyensúlyt lehetővé teszi. A fenyegető azonosság elvesztésnek és a nyelvi kommunikáció zátonyra futásának ilyen tapasztalatain minden egyes ember keresztülmegy élettörténetének válságaiban, azonban ezek nem valóságosabbak, mint a nem történetének kollektív tapasztalatai, amelyek az össztársadalmi szubjektumokat a természettel és egyszersmind önmagukkal való harcban létrehozzák. Ennek a tapasztalatterületnek a kérdéseit empirikus-analitikus kutatásokkal nem lehet magyarázni, mert technikailag értékesíthető információk útján nem válaszolhatók meg. A szociológia XVIII. századi kezdetétől fogva mégis vitatja ezeket a kérdéseket is, sőt, mindenekelőtt ezeket a kérdéseket vitatja. E vonatkozásban nem mondhat le a történelmi irányultságú interpretációkról; és nyilvánvalóan éppoly kevésbé állhat el a kommunikáció egy olyan formájától, amelynek körében ezek a problémák felmerülhetnek: egy kommunikációs összefüggésnek a dialektikus hálójára gondolok, amelyben az eldologiasodás és az alaknélküliség veszélyei között hajózva az individuumok törekény azonosságukat kialakítják. Ez az azonosság logikai formájának empirikus magva. A tudat evolúciójában az azonosságprobléma egyúttal mint a túlélés és a reflexió problémája is felmerül. A dialektikus filozófia egykor tőle vette kezdetét.

Némely pozitivista papucsba bújtatott világképében a dialektika egy manó szerepét tölti be. Mások számára, akik alkalomadtán ráébrednek, hogy dialektikus gondolatmenetre jutottak, a dialektika csak a nyelvhez nyújt tapasztalatot, hogy még akkor is gondolkodunk és gondolkodhatunk, ha a következetesség hagyományos szabályai szerint tulajdonképpen nem lenne szabad. A gondolkodás nem azért bonyolódik bele a dialektikába, mert megveti a formális

logika szabályait, hanem azért, mert konokul ragaszkodik hozzájuk – még az önreflexió szintjén is, s ekkor a dialektikába bonyolódik, ahelyett, hogy itt a reflexiót egyáltalában beszüntetné. Úgy vélem, hogy az egzakt tapasztalati tudományok önreflexiója szerénységre int a pozitivista elvárásokkal szemben. Azt a belátást eredményezi, hogy elméleteink a valóságot nem egyszerűen leírják. Másrészt azt az önreflexiót definíciókkal nem lehet elriasztani attól, hogy olyan összefüggéseket is magyarázzon, amelyeket nem adhatna azok között a demarkációs vonalak között, amelyek a tapasztalati tudományok elemzése joggal nyugszik.

Az ilyen alapálláspont esetén egy olyan vitának, amelyet azok folytatnak a pozitivistákkal, akik nem szégyellik dialektikus gondolkodásukat, megvan a maga gyengéje. De minthogy mindkét párt meg van győződve az emberi ész egységéről, egy ésszerűen elérhető konszenzus lehetőségéről, és szándékosan nem tagadják egy fenntartás nélküli kritika átfogó racionalitását mint egy lehetséges egyetértés horizontját, folyhat vita köztük. Ezenközben azonban mindketten más stratégiát követnek.

Albert egy határozottan tudománytalan stratégiát vet a szememre: immunizálásnak és elkendőzésnek nevezi. Ha meggondoljuk, hogy azokat az ellenőrzési feltételeket vitatom, amelyeknek kizárólagosságához Albert ragaszkodik, akkor megjelölései nem látszanak különösebben értelmeseknek. Inkább megkerülési stratégiáról beszélnek: meg kell magyarázni a pozitivistának, hogy az ember a háta mögött helyezkedik el. Hogy ez szimpatikus eljárás-e, azt nem tudom; mindenesetre a vita menetében számomra ezt írta elő: Albert kifogásai ugyanis éppen azokon az előfeltevéseken nyugsznak, amelyeket én megkérdőjeleztem. Ezzel

szemben Albert stratégiáját²⁶ – ha ő az enyémet elhomályosításnak nevezi – mint ostobává tételt jellemezhetném: az egyik nem akarja megérteni azt, amit a másik mond. Ez a stratégia, amely az ellenfelet arra akarja kényszeríteni, hogy az ő nyelvét vegye át, már jó néhány évszázados, és Bacon óta rendkívül eredményes. Az egzakt tudományok előrelépése jórészt azon alapul, hogy új nyelvre ültetik át a tradicionális kérdésfeltevéseket; azokra a kérdésekre nem találnak feleletet, amelyeket nem maguk fogalmaztak meg. Másrészt ugyanez a stratégia gáttá válik, ha az ilyen kutatások státusát egészében kívánjuk vitatni. A metodológiai-lag üzött egymást meg nem értés lehetetlenné teszi a vitát, amelynek mindig egy együttesen feltételezett előzetes megértés körén belül kell mozognia. Ezen az úton mindenképpen a tudományos szubkultúrák etnocentrizmusát követeljük, amely a tudományos kritika őszinteségét megszünteti.

Ez vonatkozik az érthetatlenséget illető szemrehányásra is. Amennyiben ez rám mint empirikus szubjektumra vonatkozik, töredelmesen a szívemre veszem; amennyiben azonban a gondolkodás és beszéd egy meghatározott struktúrájára irányul, magyarázatot igényel. A megértés kétoldali viszony. Éles elméjű pozitivisták kutatások kötelező olvasása során azt a fájdalmas tapasztalatot szereztem, hogy sok mindent nem vagy nem azonnal értettem meg. A nehézséget hiányos tanulásom, nem pedig a szövegek érthetatlenségének rovására írtam. Nem merem azt a feltevést teljesen kizárni, hogy fordított esetben valakinél, aki Hegelt másodkézből idézi, ugyanez lehet a helyzet.

²⁶ Mindazonáltal a botlást, amely Albertnál a 406. oldalon becsúszott, nem szeretném mellékelni; nem feltételezem, hogy Albert az országszerte dívó antikommunizmust stratégiájának részévé teszi.

Itt a tanulási folyamatokat illető hagyományról beszélek, amely azokat lehetővé teszi, nem pedig tekintélyeket követek, akikre származásunk visszavezethető lenne. Popper műve talán éppen ezért tartozik a nagy filozófiai elméletek sorába, mert még egy okos társaságot is olyan tradíciókkal mulattat, amelyeket kíséretének egyes tagjai még név szerint is alig ismernek.

Hans Albert

A POZITIVIZMUS HÁTÁBAN?*

A dialektika kerülő útjai kritikai megvilágításban

„Tisztességes pozitivisták, kiknek
e perspektívák láttán torkukra forr
a nevetés.”

Jürgen Habermas: *Theorie und
Praxis*

Cikkemre¹ írott viszontválaszában² Jürgen Habermas megkísérli újrafogalmazni Karl Popper kritikai racionalizmusával szembeni ellenvetéseit, éspedig úgy, hogy azok kevésbé adjanak alkalmat félreértésekre, mint bírált munkájában. A szóban forgó viszontválasz érvelése valójában nem képes meggyőzni sem arról, hogy ellenvetései találóak volnának, sem arról, hogy korábban félreértettem volna. Azon nem lehet vitázni, ha az a benyomása, hogy érveit annyira kiszakítottam a popperi koncepció immanens kritikájának belső összefüggéseiből, hogy e kuszált keveredésükben ő maga már alig ismer rájuk. Minthogy jómagam tisztos fáradsággal iparkodtam érveit rekonstruálni, hogy az olvasó megérthesse, mire is válaszolok, nem áll módomban többet tenni, mint bízni abban, hogy bárki, akit érdekel ez a vita, a szövegeket összehasonlítván maga meggyőződhet, méltán ért-e ez a szemrehányás. A magam részéről nekem igencsak az a benyomásom, hogy Habermas viszont-

* *Der Positivismusstreit*... 267–307 l.

¹ *A totális ész mítosza. A dialektika jogigényei egy nem dialektikus kritika fényében.*

² Jürgen Habermas: *Egy pozitivista módra kettéosztott racionalizmus ellen. Válasz egy pamfletre.*

válasza nemcsak újrafogalmazza régebbi kritikáját, hanem nagyon lényeges pontokon érdemben is változtat rajtuk. Bárhogy legyen is, én is többre tartom a nyílt vitát, mint a „kölsönös vállrándítás stratégiáját”, és mint Habermas, én is kész vagyok a taglalás előtt eltekinteni bizonyos formalitásoktól. Felfogásaink minden ellentétessége mellett összefűz bennünket a kritikai megvitatás közös érdeke.

Előzetes megjegyzéseiben Habermas súlyt helyez rá, hogy kritikáját ne a szoros értelemben vett tapasztalattudomány kutatásgyakorlata, hanem csupán annak pozitivista értelmezése ellen élezze ki. Ez annyiban figyelemreméltó, mint-hogy Karl Popper, akinek a koncepcióját Habermas kritizálja, maga is hoz fel érveket ez ellen az értelmezés ellen. Habermas mármost, hogy kifejthesse Popper elleni kritikáját, kénytelen őt olyan színben feltüntetni, mintha annak érvelése lényegi kérdésekben szintén a pozitivista hagyományhoz lenne sorolható. Efféle besorolásproblémák megoldása a behatárolások függvénye, ami pedig a legkülönbözőbb módokon végezhető,³ és így e kérdésre nincs is egyértelmű válasz. Annak kimutatása lenne döntő, hogy Habermas specifikus ellenvetései e filozófiai hagyomány képviselői ellen találóak-e Popperre is, és hogy általános, már válasza címében is kifejezésre juttatott szemrehányása, a kritikai gondolkozás korlátozása érvényes-e rá is. A pozitivista önmegértés restriktíve hat, állítja Habermas, megálljt parancsol „a köteles reflexiónak az empirikus-analitikus (és formális) tudomány határán”.⁴ „Pozitivista tilalmi normákról” beszél ezután, melyek következményeképpen „egész kérdésköröket

³ A kölni Albach-szeminárium vitáján (1965. II. 22.), ahol Karl Popper koncepcióját vitattuk meg, ez hamarosan kiderült, s a vitapontot gyorsan el is ejtettük.

⁴ Habermas: *Egy pozitivista módra kettéosztott racionalizmus ellen*. 1.420. l.

zárnak ki a diszkusszióból, szabadon átengedve őket irracionális beállítottságoknak”; majd rámutat ugyanebben az összefüggésben „a standardok választásával és az érveknek a beállítottságokra kifejtett befolyásával összefüggő problémákra”. Amennyire a helyzetet ismerem, ilyen korlátozások, tilalmi normák és elvi fenntartások Poppernél legalábbis nem találhatók, egészen függetlenül attól, hogy e minősítés ma már nehezen tartható fenn, akár a szorosabb értelemben vett pozitívizmus mai képviselőivel kapcsolatban is.⁵

Nézeteink bírálatomban véghezvitt felvázolását illetően Habermas szemrehányóan utal arra, hogy én olyan benyomást keltettem, mintha érvelése arra irányulna, hogy még egy újabb „módszert” vezessen be „a társadalomkutatás szilárdan bevett módszerei mellé”, ami azonban *de facto* egyáltalán nem állott szándékában.⁶ Hadd ne én döntssem el, mennyiben minősíthető az „új módszernek”, amit a Popper–Adorno vitához írott munkájában pozitíve állít szembe Popper tudományelméletével. Ama igényét érvelésem mindenestre támadta, hogy az általa kidolgozott felfogás alkalmas olyan problémák megoldására, amelyek Popper koncepciójával nem megoldhatók. Egyre megy, új módszernek nevezzük-e azt, amit Habermas nyújt, jelzi mindenestre egy dialektikus társadalomtudomány módszertani koncepciójának körvonalait, mely társadalomtudomány bejelentett igénye szerint meghaladja a Popper koncepciójára orientált társadalomtudomány korlátozottságait. Fent emlí-

⁵ Morton G. White neopragmatizmusa, amit Habermas válasza egyetértően szólaltat meg, valamint a késői Wittgenstein hagyományát követő analitikus filozófusok felfogásai igencsak sokban különböznek ugyan, ám abban aligha, hogy az utóbbiak kizárnának bármilyen problémát is a diszkutálásból, amit viszont az előbbieket készen volnának megvitatni.

⁶ Habermas: *uo.* 421. l.

tett dolgozatomban azzal foglalkoztam, hogy kritikának vessem alá e módszertani koncepciót és igényformálását felülvizsgáljam. Nem az a benyomásom, hogy ezt Habermas viszontválaszában eléggé tekintetbe vette. Új munkája nem is annyira a *dialektikus* koncepciót igyekszik megalapozni a társadalomtudományok vonatkozásában, hanem a *neo-pragmatizmus* eredményeit kísérli meg kiaknázni Popper racionalizmusának kritikájára. Ezúttal persze Popper koncepcióját lényegesen finomabb kritikával illeti, mint az én felfogásomat, amelyben Habermas nemcsak az ő nézeteit érintő alapvető félreértéseket igyekszik fellelni, hanem Popper koncepciójára vonatkozóakat is. Félreértéseimre fényt derítendő a továbbiakban részleteiben fogom megvizsgálni kísérletét.⁷

1. A tapasztalat módszertani szerepéről

Első félreértésem Habermas szerint a tapasztalatnak a reáلتudományok módszertanában betöltött szerepére vonatkozik. Ebben az összefüggésben véleményem szerint igen sajátosan állítja be a vitaszituációt, úgy, mintha egyáltalán nem vont volna kétségbe valamit, mintha effélét én hoztam volna föl ellene; azt jelesül, hogy míg az általa támadott koncepciónak semmiféle korlátozást nem kell tennie a megengedhető tapasztalat típus tekintetében, az a módszertan, melyet ő javall, természet szerinti hermeneutikára kötelez.⁸ Habermas

⁷ Bizva abban, hogy az olvasó képes lesz meglátni ebben az elvet, a problémák sorrendiségének – mint előző dolgozatomban is – ahhoz tartom magam, ahogyan e kérdések Habermasnál felmerülnek.

⁸ Vö. az *Adorno-Festschrift*-be írott munkája ide vonatkozó szakaszaival a válaszomban megtalálható kritikával valamint viszontválaszával.

akkori ellenvetésében nyomatékosan és szó szerint az elérni kívánt dialektikus elmélet felvázolását vezérlő belátások eredetére hivatkozott, oly elméletről beszélve, mely már felépítése szerint „*eleve*” hitelesként hozzámerődik preformált tárgyához, és *nemcsak utólag* vetődik egybe valamilyen megszorított értelmű tapasztalattal. Ebből és más hasonló kitételeiből alkalmasint arra lehet következtetni, hogy az elméletképzést előzetes tapasztalathoz kívánja kapcsolni, mégpedig kimondottan is, a tudományelőttesen felhalmozott előzetes tapasztalathoz, a mindennapi tapasztalathoz tehát, míg ilyen kötődés Popper koncepciójában szóba sem jöhet. Ebben az összefüggésben ama figyelemreméltó konzervatívizmusra utaltam, mely a tapasztalatfogalomban és a lezármazási kérdés hangsúlyozásában rejlik, és melynek legjobb esetben is csak az lehet a módszertani funkciója, hogy csak nehezen korrigálhatóvá tegyen tiszteletre méltó tévedéseket. Nem ritka ugyanis, hogy a sikerrel alkalmazott elmélet ellentmond a megelőző tapasztalatoknak.⁹

Habermas válaszában erre a kérdésre már nem tér ki, ám még mint feltételezést is visszautasítja, hogy ne ismerné el a kontrollszituációk azon előnyeit, melyeket kiemeltem az általa megszorított értelműnek nevezett tapasztalat szerepének megvilágítására. E probléma helyett egy másik kérdéssel kezd foglalkozni, mely e fentivel kétségkívül összefügg, jelesül azzal, hogy „vajon nincs-e eleve rögzítve a vizsgálati feltételek ilyen definíciójával a kijelentések empirikus érvé-

⁹ Vö. Paul K. Feyerabend: *Problems of Empiricism; Beyond the Edge of Certainty; Essays in Contemporary Science and Philosophy. Series of the University Pittsburgh in the Philosophy of Science*, 2. köt. Robert G. Colodny szerkesztésében. Englewood Cliffs, 1965. 152. l. Érdekes, hogy a Poppert követő Feyerabend érvei éppen a radikális empirizmus ellen irányulnak; úgy látszik, ehhez ebben a vonatkozásban Habermas áll közelebb.

nyességének lehetséges értelme. S ha így van, milyen értelemben vett érvényességet prejudikálunk ezzel.”¹⁰ Fogalmam sincs mármost, miért állana érdekemben „a filozófiai érintetlenséget bármilyen áron trónra emelni”. Az ellenőrzés körülményeinek mindenkor az érintett elmélet szelleme és tartalma szerint kell alakulnia; formáit semmi esetre sem „kívülről” szabják rá. Elvárunk csak annyit szabad, hogy egy elméletet lehetőség szerint szigorú ellenőrzésnek vessenek alá, ami természetesen annyit jelent, hogy ez a hipotéziseinek megfelelő lehetséges ellenőrző feltételek használatával történjék. Továbbá annyit várhatunk még el, hogy a teóriák bevalását ilyen értelmű ellenőrző kísérletekkel összefüggésben ítéljék meg. Az olyan elméletek, melyek a világról – ami többek között annyit is jelent, hogy az emberről és annak szociokulturális világáról – kívánnak állítani valamit, ellenőrzésük során szembesülnek a rájuk nézve releváns tényekkel. Az illető elméletek állításaitól függ, hogy melyek lesznek e tények. Mindez nem más, mint mód arra, hogy az elméleteket kritikának tegyük ki, ezzel együtt pedig a csődötmondás kockázatának, semmi olyat nem tartalmaz azonban, amit ne szögezett volna le már maga a szóban forgó elmélet.

Módszertani felfogásom jellegénél fogva restriktív voltának kimutatásául Habermas arra utal, hogy morális érzelmek, hiányérzetek és frusztrációk, a személyes sors válságai vagy valamely reflexió során bekövetkező meggyőződés-változások közvetíthetnek egy más jellegű tapasztalatot is, és e tapasztalat „megfelelő standard segítségével ellenőrző instanciává emelhető”, nyilvánvalóan mint a szoros értelemben vett tudományok tapasztalati bázisának ellentéte. Mint-hogy ennek az utalásnak láthatóan az ellenvetés szerepét szánja, nem lenne érdektelen némi pontosítás abban a tekin-

¹⁰ Uo. 423-424 l.

tetben, hogy az *állítások melyik típusát* kellene ilyen jellegű tapasztalattal ellenőriznünk és *miképpen* történjék meg ez. E problémák taglalása ellen ugyan semmi sem szól, ám némileg nehéz megvitatni egy lehetséges megoldásra tett utalást vagy azt egyenest ellenvetésként fogadni el, mikor az említett megoldások maguk a háttérben maradnak.

Megemlítenénk mindenekeelőtt, hogy a reáltudományok ma is foglalkoznak már a tapasztalat Habermas említette formájával, éspedig azon a módon, hogy azokat „tényekként” értékesítik, és e típusú tényekre vonatkozó elméletekkel vetik egybe. Ezen a módon felhasználható a tapasztalat e faja, éspedig anélkül, hogy rákényszerülnénk feladni a Habermas bírálta felfogást. Feltételezhető tehát, hogy e tapasztalatnak nem ilyen jellegű felértékelésére gondolt. Utalásának megszövegezése is inkább azt mutatja, hogy nem az a véleménye, hogy a frusztráció olyan elmélet ellenőrzésére kihasználható instancia, melyből épp a frusztrációra adódik valamilyen következtetés; megjegyzése inkább azt sugallja, hogy *közvetlenül* kellene ellenőrző instanciává emelnünk az ilyen tapasztalatot, mintegy azzal ellenőrizve, sőt esetleg megbuktatva valamely elméletet, hogy frusztrál-e valakit. Az adott összefüggésben ez csakugyan figyelemreméltó javaslat, következményei igencsak megfontolandóak. Új eszmék, bíráló érvek és kényelmetlen tényekre tett hivatkozások bizonyos felfogások védelmezőiből nemritkán váltanak ki frusztrációt. Ne csak az igazán nagy példákra gondoljunk, Galileire, Darwinra, Marxra, Freudra, akiknél a hagyományozott világképet veszélyeztető következtetések oly nyilvánvalóak voltak, hogy ez heves védekező reakciót váltott ki. A tudományon belül világnézetileg kevésbé jelentékeny kérdésekben is gyakran kell számolnunk azzal, hogy bizonyos elméletekbe is oly nagy érzelmi tőkét fektettek be, ami hasonlóan alakuló helyzetekben elég lehet már frusztráció kiváltására.

Ha valóban komolyan kritikai instanciává magasítanánk a frusztrációt, fogalmam sincs, hogy ebben mint instanciában módszertanilag mit láthatnánk még mást, mint immunizáló stratégiák jutalmazását. Úgy vélem, feltehető, hogy Habermas is csak nehezen akceptálna ilyen mérvű irracionalitást.

Fogadjuk el talán inkább utalásának egy másik értelmezését. Kiindulhatnánk például annak feltételezéséből, hogy egy tudós rendesen van annyira kulturált, hogy frusztrálják egyes elméletek bizonyos furcsaságai; néha, ha semmi sem ösztönzi ezek dialektikus meghaladására, például az elméletek belső ellentmondásai, az informatív tartalom szűkössége, az empirikus ellenőrzés kapcsán felmerülő nehézségek. Ennek feltételezése meglehetősen fontos lehet a kutatásfolyamatok megértésében és így a tudományszociológiában – negatív következtetések levonására a szóban forgó kérdésben viszont nem jogosít. Problémánkat illetően ez az értelmezés sem termékeny tehát. További lehetőség, hogy Habermas nem is a valóság informatív leírásának és magyarázatának igényével fellépő elméletekre gondol, hanem más jellegű koncepciókra. Az erkölcsi érzetekre mint lehetséges ellenőrző instanciákra tett utalás azt sejteti, hogy normatív koncepciók lebegnek szeme előtt. Mintha ugyanebbe az irányba mutatna előbb említett mondata is az értelem érvényének prejudikálásáról. Még ha nem vagyunk is hajlandóak mást látni egy koncepció érvényességigényében, mint az általános elismerésre vonatkozó igényt, és így e vonatkozásban nem látjuk is be a differenciálások szükségességét, akkor sem vitatjuk okvetlenül, hogy normatív állítások érvényének alapjai természetük szerint ne lehessenek más-milyenek, mint a reáltudományos elméletek alapjai. A Habermas által restriktívként kritizált koncepció számára azonban ebből sem következne semmiféle nehézség, ebbe ugyanis beleillik, hogy normatív felfogásunkat is kritikai

érvelés alá vonjuk.¹¹ Nyilván nem az a vita tárgya, hogy állítások értelmét és ellenőrzésük körülményeit egymással összefüggésbe kell hozni, és az sem, hogy nem minden állításnak ugyanolyan jellegű az értelme, mint a reáltudomány hipotéziseinek.¹² A voltaképpeni problémák akkor merülnek föl, mikor már arról lesz szó, hogy elemezzük az állítások e különböző fajainak egymás közötti viszonyát. A Habermas felidézte „más tapasztalatfajta” ekkor mutatkozhat relevánsnak a nála jelzett más típusú ellenőrző módszer tekintetében. Ám hogy ebből a kritizált koncepció korlátozottságát kimondott érvet lehetne csinálni, azt egyelőre még képtelen vagyok elismerni. Készségesen megvitatok módszertani újításokat, de azok legyenek valahogyan felismerhetőek.

Habermast a fent említett kérdéskör Popper pozitívizmuskritikájával összefüggésben érdekli, melyben Popper állítólag egészen odáig megy, „hogy akarva-akaratlanul saját megoldási javaslatát is problematikussá teszi”.¹³ A következőkről van szó. Popper nem csupán a sajátosan pozitivistá koncepciót bírálja, hanem ezen túlmenően azt az egész episztemo-

¹¹ Vö. *Die Idee der kritischen Vernunft. Zur Probleme der rationalen Begründung und des Dogmatismus* c. írásomat (Club Voltaire I. München, 1963.), valamint *Social Science and Moral Philosophy* munkámat a *The Critical Approach to Science and Philosophy In Honour of Karl R. Popper* kötetben. (Szerk. Mario Bunge. London, 1964.)

¹² Helyénvaló alkalmasint most utalnunk arra, hogy aligha van még egy filozófiai áramlat, amely oly sokkal járult hozzá éppen e kérdések tisztázásához, mint a logikai pozitívizmus és a vele rokon áramlatok.

¹³ Így Habermas (426. l.), éspedig az említett kritika rövid bemutatása után, mely ábrázolás lényegét el is lehetne fogadni, ha egyik-másik megfogalmazása kétes lehet is, például ama kijelentés, miszerint Popper minden tudást nivellál a vélekedés szintjén (425. l.), majd az ezt követő megállapítások, melyek a Popper felfogását nem ismerő olvasóban tökéletesen félrevezető eszmétársításokat kell hogy keltsenek.

lógiai nézetrendszert is, mely bárminemű tudást igazolni és ilyenformán garantálni akar, visszavezetvén azt utolsó bizonyosságot adó forrására¹⁴ – fallibilizmussal helyettesíti e fel fogást, mely ezen igazsággaranciákat kizárja, viszont összekapcsolódik a kritikai ellenőrzés módszertanával. Habermas e koncepcióval szemben azt említi, hogy a tévedések csak olyan kritériumok alapján tisztázhatók, melyek jogosult voltának megértéséhez kellő érvek, ha az önkényt el akarjuk kerülni, a maguk részéről „csakis egy már kiiktatott dimenzióban találhatók, melyben a tudás jóllehet nem ered, ám annál inkább képződik”.¹⁵ Az elméletek eredetének „meditizálása” az ellenőrzési módszer javára Poppernél szerinte annyiban kétes, minthogy magát a módszert is csak a kritikai tradícióra, azaz éppen a tudás egyik forrására visszanyúlva lehet megalapozni. Az érv tehát valami olyasmit kívánna kimutatni, hogy Popper maga is rákényszerül végigcsinálni a megalapozást a forrásokra való visszanyúlással, nem az elméletképzés szintjén ugyan, de legalábbis módszertani szinten. A racionalista antitradicionalizmus ellenében Popper maga hangsúlyozta a tradíciónak mint tudásunk egyik, éspedig egyik legfontosabb forrásának jelentőségét. Azt azonban vitatja, hogy létezne tévedhetetenséget jogszerűen igénylő bármilyen forrás is. Minden forrást kritikánk körébe kell tehát vonni mint forrást, a hagyományt is, és közömbös, hogy elméletek vagy metateoretikus koncepciók erednek-e belőle. Megalapozásként tehát nem ismerhető el maga a visszavonatkozás a hagyományra. Mikor Habermas azt az ellenvetést teszi, hogy Popper módszere csakis így alapozható meg, föl kell tennünk a viszontkérdést:

¹⁴ L. Karl Popper: *On the Sources of Knowledge and Ignorance, a Conjectures and Refutations* c. kötetben. London, 1963. 3–31. l.

¹⁵ Habermas: uo. 426. l.

miképpen kellene akkor megalapozást elképzelünk egyáltalán, ha el akarunk kerülni minden visszavezetést valamilyen többé már nem kritizálható instanciára, vagyis dogmára.¹⁶ A tényállás e kérdésében nem az tehát, hogy Popper megalapozást keresne a hagyományban – épp ellenkezőleg: inkább azt gondolja, hogy lemondhat minden megalapozásról –, Habermas tünteti ezt fel elkerülhetetlenként, ő lévén az, aki úgy véli, hogy érveit az igazolásgondolkodásra köteles orientálni. Erre később még visszatérünk.

Bárhogy legyen is, Habermas mindenesetre azt gondolja, hogy a fennmaradó pozitivista probléma sarkpontját Poppernél lokalizálhatja a tényeknek a rájuk vonatkozó elméletektől való eme függetlenségében, mivel ez az alapja a tények segítségével végzett ellenőrzés eszméjének.¹⁷

Régebbi bírálatom már figyelmeztetett arra, hogy Popper nyomatékosan bírálja a tiszta adottság, a meztelen, elméletmentes tény pozitivista eszméjét, módszertani koncepciójához pedig fölösleges is ez az eszme. Habermas azonban ennyivel nem éri be. Ellenkezőleg, kritizálja, hogy Popper

¹⁶ Kritikámban utaltam arra, hogy Habermas „dogmatizmus vagy megalapozás” alternatívájával szemben érvényes a Popper megfogalmazta ellenvetés, vagyis az, hogy egy visszavezetés pozitív okokra vagy jellege szerint dogmatikus, vagy végtelen regresszust involál (vö. 225. l.). A kritikai ellenőrzés módszertana így szükségképpen lemond a pozitív megalapozásról. Az ilyen értelmű igazolásgondolkodástól emancipált kritikai koncepció lehetőségét illetően Popper munkáin kívül l. még pl. William Warren Bartley: *The Retreat to Commitment* c. könyvét (New York, 1962.), melyet Habermas tanulmányában minden valamirevaló elemzés nélkül félreolt. Vö. válasza 441. l., l. ezenfelül még lentebb.

¹⁷ Habermas 427. l., l. továbbá vitapartnerem rezignált megállapítását, miszerint nyilvánvalóan nem sikerült elérnie, hogy e probléma egyáltalán tudatosodjék bennem, vö. továbbá az *Adorno-Festschrift*-be írott dolgozatát, valamint válaszat. Az olvasóra hagyhatom, hogy megítélje mind kísérletét, mind annak félresikerülését.

ragaszkodik az igazság megfeleléselemletéhez, mely anélkül, hogy tekintetbe venné az értelemkérdés előzetes eldöntését az ellenőrzési feltételek definiálásával, magának valóként feltételez „tényeket”. Nem nagyon értem, hogyan egyeztethető össze e jellemzés Popper felfogásával, amit maga Habermas is idéz, ti. azzal, hogy a tények nyelv és realitás közös termékei.¹⁸ Az igazság megfeleléselemlete egyáltalán nincs rászorulva meztelen, értsd elméletmentes és ennyiben „magánvaló” létű tényekre. E megfeleléselemlet nem is mint valamilyen leképezéselemlet értendő, ahogyan azt a dialektikusok részéről gyakran tulajdonítják neki,¹⁹ amikor például leíró szövegrészekben felbukkan „a valóság pusztá megkettőzése” metafora. Egyébiránt Popper tudományelmélete nem függvénye még az igazság megfeleléselemletének sem,²⁰ de még az ezzel összefonódó realizmusnak sem. Tökéletesen elegendő már annak a lehetősége is, ha valamely elméletet konkrét szituációra alkalmazva a szóban forgó

¹⁸ A passzus létrejötté maga persze érthető. Habermas ugyanis eleve feltételezte, hogy a falszifikációhoz nélkülözhetetlenek bizonyos elméletmentes tények.

¹⁹ Vö. Karl Popper: *Truth, Rationality and the Growth of Scientific Knowledge* c. cikke a *Conjectures and Refutations* kötetben; uo. 223. l., ahol a megfeleléselemletet tárgyalja. Popper Wittgenstein „megdöbbenően naiv” képelméletére utal, Schlick világos és megsemmisítő bírálata a megfeleléselemlet különböző, régebbi változatai fölött (beleértve a kép-, illetve a projekcióelméletet), végül pedig az elmélet Tarski-féle fogalmazására, mely mentes a régi hibák megismétlésétől. E kérdés-körhöz l. még Günther Patzig: *Satz und Tatsache* (megjelenés: *Argumentationen, Festschrift für Joseph König*, szerk.: Harold Delius és Günther Patzig, Göttingen, 1964.). E cikk ugyancsak a Wittgenstein-féle képelméletet támadja, lényegesebb azonban, hogy kimutatja, milyen értelemben tartható fenn minden további nélkül a tényekkel és a tények tételekkel való egybehangzásával fogalmazó nyelvhasználat.

²⁰ Vö. Popper: *The Logic of Scientific Discovery* új kiadásában levő megjegyzést Tarskiról.

elmélet vonatkozó bázisállításaival ellentmondásba kerülünk, vagyis annyi kell csak, hogy legyen lehetőség ellentmondó esetek fellépésére, ami végtére is már akkor adott, ha valamely elméletnek egyáltalán van informatív tartalma.²¹ Mennyiben helyénvaló – tekintettel a vázolt tényállásra – ezek után Poppert a pozitivista tényfogalom „fétiskarakterére” figyelmeztetni, azt képtelen vagyok felfogni.

2. A bázisprobléma és az instrumentalizmus kérdése

Habermas Popper tudományelméletét elemző írásáról szóló kritikámban többek között azt kifogásoltam, hogy elégtelenül tárgyalja a bázisproblematikát.²² Kiváltképp azt tagadtam, hogy reáltudományi elméletek alkalmazása során fellépne az a logikai kör, ami Habermas érvelésében szerepel, továbbá feltettem a kérdést, mennyiben segítene tovább e ponton valamely hermeneutikus magyarázásmód. Habermas válaszában megkísérli újólag megértetni, miben is áll e kör,²³ melyről állítólag Popper maga világosít fel. Az igazságszolgáltatás és az elméletek alkalmazásának analógiájára támaszkodik; arra a példára, amelyet Popper választott

²¹ E kérdésben érthető meg, miért jut Habermas arra a gondolatra, hogy Poppert a pozitivistákhoz sorolja, annak ellenére, hogy kifejezetten realista felfogást képvisel. A „tény”-problematika kezelési módja szerint orientálódik. A pozitívizmus csökevényeitől megszabadulandó, Poppernek odáig kellett volna elmennie, hogy a konkrét alkalmazáshelyzeteket ne csak az elméletek fényében interpretálja, hanem ezenfölül azok szellemében is, azaz mindenkor teóriakonform módon. Popper maga figyelmeztet, hogy az ilyen immunizáló stratégiát persze lehet követni, de figyelmeztet egyben ennek végzetes veszélyére is.

²² Vö. Habermas: *Analitikus tudományelmélet és dialektika*. továbbá válaszem, *A totális ész mítosza*.

²³ Habermas: *Egy pozitivista módra kettéosztott racionalizmus ellen*. 428. l.

felfogásának megértésére. A vonatkozó fejezet különválasztja az esküdtek verdiktjét egyfelől – ez a tényállás-kérdés megválaszolása, mely meghatározott szabályok szerint folyó eljárás szerint történik – és a bíró ítéletét másfelől, melyet a verdikttel leszögezett tényállásra vonatkozó jogi tételek releváns alkalmazásának kell igazolnia. Popper ezekután a bázisállítás elfogadását a verdiktnak felelteti meg, egy elmélet alkalmazását pedig a releváns jogi normákénak, majd arra mutat rá, hogy az alkalmazás alapjának leszögezése mindkét esetben – a bázisállítások és a verdiktek vonatkozásában egyaránt – maga is már hozzá tartozik az állítás-rendszer, azaz az elmélet, illetve a törvénykönyv alkalmazásához, és ezért a vonatkozó rendszer eljárószabályai szerint kell megtörténnie. Ez a rész – Habermas ennyit idéz a gondolatmenet egészéből – arra csábíthat persze, hogy logikai kört vetítsünk az eljárásba, ám csak akkor, ha értelmezését függetlenítjük a megelőző szakaszoktól. Azokból ugyanis világosan kitűnik, hogy azok az eljárószabályok, melyek a verdikt alapjai, korántsem azonosak a tényállásra alkalmazandó jogi normákkal, bár természetesen mindegyikük a jogrend része. E fogalom mérvadó értelmében logikai körrel tehát szó sem lehet. Éppily kevésbé logikai kör az, hogy a bázistételek elfogadása része az elmélet alkalmazásának. Az elfogadásukat érintő eljárószabályok olyan szabályokra mennek vissza, melyek hozzá tartoznak ugyan az elmülethez, ám az alkalmazni szándékozott elméleti törvényekkel semmiben nem azonosak. Így kritikámban magam is megkülönböztettem egy elméleti nyelv felhasználását²⁴ az alkalmazás-

²⁴ A reáltudományi elméletek nyelve végtére is többnyire nem tisztán formális nyelv, hanem inkább alkalmazási szabályokat tartalmaz, részben éppenséggel meghatározott mérési technikát testesít meg. A bázisállítások elfogadását vagy elutasítását elhatároló döntések alapjai is ugyanezek a szabályok, amint azt Habermas maga is elismeri (vö.

feltételek megfogalmazására és maguknak a törvényeknek az alkalmazását. Ha mellőzzük a Poppnernél világosan artikulált különbségtevést, akkor az elmélet alkalmazása mindenkor az elmélet megerősítésévé válna, olyannyira, hogy fölösleges fogalalatosság volna ellenőrző kísérleteket végezni. Ezek után ne döntsük el, van-e tartalma ebben az esetben annak, ha bárminemű logikai körről beszélünk. Ez a helyzet, az állandó önmegerősítés, mindenesetre szinte végzetes kihatású lenne az elméletekre, tartalmukra és ellenőrizhetőségükre, és a hermeneutikus explikáció ezen mit sem változtatna.

A logikai körrel kapcsolatos tézisek kifejtése után Habermas pragmatista tapasztalattudomány-értelmezését igyekszik erősíteni; támpontot erre magánál Poppnernél vél felfedezni. Azon állítása ellen semmi ellenvetésem nincs, hogy az ellenőrzött megfigyelés követelése mint a hipotézisek fölötti döntés bázisa a kutatási folyamat értelmének egészében való megértését előfeltételezi. A reáltudományok filozófiáját csakugyan régóta foglalkoztatja az ilyen és hasonló kérdések tisztázása, anélkül, hogy rá lett volna szorulva a filozófia hermeneutikus irányzataitól kapott indíttatásra.²⁵

vizontválasza). Azt állítani azonban, hogy e szabályok csupán intézményesen, nem pedig logikailag rögzítődnek, már némileg különös megállapítás, ha meggondoljuk, hogy e szabályok úgyszólván nyelvtanához tartoznak a szóban forgó nyelveknek. Abban az értelemben, ahogyan a nyelvtani szabályok lehetnek institutionálisan lerögzítettek, rögzíthetnek kétséggkívül a logikai szabályok is, az ellentét így nem éppen nyilvánvaló.

²⁵ Talál ez a logikai pozitivizmusra is, mely éppen azzal teszi ki magát bíráló elemzéseknek, hogy az e kérdéskört tárgyaló írásai a világosság, meghatározottság és a konkrétság előnyeivel bírnak, melyek a hermeneutikus és dialektikus művekből gyakorta hiányolhatók. E megjegyzés nem is vitapartneremnek szól igazán – az ő idevonatkozó írásai minden kétséget kizárólag tanúsítják törekvését, hogy konkrét

Ha úgy tetszik, alkalmasint Popper *Logik der Forschung*ját is „hermeneutikus” vállalkozásnak tekinthetjük, kivált, mint-hogy ama filozófiai áramlatok, melyek e megjelölést a maguk számára általában kisajátítják, módszert – nem szótárt tehát, hanem eszközt, melynek a munka közben történő használatán az iskola megismerszik – mindeddig nem nyújtottak.²⁶ A kutatási folyamat értelméhez persze Habermas hermeneutikus kísérletei sem visznek közelebb, mint az, amit a realista oldal e témáról korábban elmondott. Kétségkívül helytálló megállapítás, hogy egy módszertani előlegező előrenyúlás a lehetséges törvényszerűségekhez „a magatartás-stabilitás elementáris szükségletének felel meg”. Ugyanez elmondható persze mindennemű mitikus, vallási és metafizikus nézetrendszeréről is, és egyáltalán, a világban való tájékozódás minden rendszeréről. A tudomány éppen ott válik lehetségessé, ahol léteznek olyan társadalmi terek, melyeken belül a megismerésérdek emancipálódik az efféle elemi szükségletektől. A tudomány eredményei utólag azután természetszerűleg ennek ellenére összekapcsolhatók ezekkel a szükségletekkel. Nehéz lenne elképzelni olyan megismerést,

problémák megvitatásába bocsátkozzék, és ezáltal világosságot és meghatározottságot érjen el. Vessük azonban csak egyszer össze azt, amit Theodor W. Adorno ír a *Skoteinos, oder Wie zu lesen sei* c. művében, a *Drei Studien zu Hegel*-ben (Frankfurt, 1963. 125. l.) a homályosság védelmében; mintha a tárgyi világot kívánná felelőssé tenni a homályért, szinte azt állítja, hogy a világos kifejezésmód meghamisíthatná a tárgyat. Hasonló érv a nem dialektikus szociológiával szemben felbukkan még Habermasnál is, a Popper–Adorno vitához írott cikkben.

²⁶ A dolog ironiája, hogy milyen módszer leginkább még az analitikus filozófiai irányzatoknál található, elsősorban a kései Wittgenstein iskolájában, aki egyébként, úgy tűnik, lassanként felvétetik a hermeneutikus egyházatyák körébe, és így figyelemreméltó közelségébe kerül Martin Heideggernek, aki nálunk még mindig talál követőkre a maga inkább nyelvmágiai, mint nyelvkritikai kísérleteivel.

bármilyen fajú legyen is, mely valamilyen módon ne lenne felhasználható a cselekvés orientálására és stabilizálására. Ennyiben Habermas tézise nyilvánvalóan bizonyos fokig plauzibilis.²⁷ Ugyanez azonban egyben gyengéje is. A tétel plauzibilitása tudniillik legalábbis részint elvezet attól, hogy valamely sikeres cselekvéshez a realitás mineműségéről szóló információkra vagyunk utalva, így a megismerés realista értelmezése mintegy természeti előfeltétele pragmatikus felhasználhatósága hangsúlyozásának. A valóságos adottságokkal folytatott gyakorlati érintkezésben is akkor számíthatunk jelentős belátásokra, ha mélyebbre hatolunk be a reális világ szerkezetébe. Az a tény, hogy az információk praktikusán is értékesíthetők, és hogy informatív elméleteket a legjobban a valós eseményekbe belenyúlva ellenőrizhetünk, semmi esetre sem kényszerít arra, hogy megismerési jelentőségüket elsikkasszuk gyakorlati relevanciájuk kedvéért.²⁸

²⁷ Korábban magam is előtérbe állítottam a tudományos cselekvésre vonatkoztatottságát, l. *Theorie und Prognose in den Sozialwissenschaften* c. írásomat. (*Schweizerische Zeitschrift für Volkswirtschaft und Statistik*, 93. évf. 1957. 67. l.; új megjelenés: *Logik der Sozialwissenschaften*, szerk.: Ernst Topitsch. Köln, 1965.) Időközben Popper kritikájának hatására eltávolodtam a pozitivizmustól és a tudomány pragmatikus tekintetben domináns aspektusainak túlhangsúlyozásától, jelentőségüket azonban soha nem akartam vitatni.

²⁸ Nem mond ellen ennek az érvek, hogy nem találó a lehetséges törvényszerűségekre való előrenyúlás pragmatista értelmezésére. Ezt az előrenyúló előlegzést minden kényszeredettség nélkül mint annak kísérletét értelmezhetjük, hogy egyre mélyebben nyúlunk be a realitás mineműségébe, s ettől teljesen függetlenül közben esetleg adódnak pozitív következmények a sikeres cselekvés számára. Vö. Popper: *Die Zielsetzung der Erfahrungswissenschaft. Ratio*, I. 1957. új megjelenése: *Theorie und Realität*. (Szerk.: Hans Albert. Tübingen, 1964.) A pragmatikus értelmezés nincs „hermeneutikaként” kitüntetve, sem nem „visszatérés a transzcendentalitás dimenziójába”, amire a realisták a maguk részéről nem is tartanak igényt.

Ezzel azonban felmerül egy másik kérdés is, mely jelentős lehet Habermas koncepciójának megítélésében. A „pozitivistá” társadalomtudományt ő ugyanis olyan felfogás jegyében bírálja, amely szerint egy dialektikus társadalomtudománynak meg kellene haladnia a megismerésérdekeknek a pozitivistá stílussal együtt járó korlátait. A pozitivistá társadalomtudománnyal szembeni eme alternatíváról újabb írásában már nincs szó. Nem merül fel az az érv sem, hogy a nem dialektikus társadalomtudomány a tárgy meghamisítására hajlana. Ezt az alternatívát és állítólagos előnyeit én azonban nyomatékos formában kétségbe vontam. Nemcsak az úgynevezett analitikus társadalomtudomány hiteles interpretációját tartottam fontosnak válaszbomban, és nemcsak ezzel összefüggésben foglalkoztam az instrumentalista tézis kritikájával, hanem ezenfelül a dialektikus társadalomtudomány részéről támasztott igények kritikájáról írtam, mindenekelőtt arról az igényről, hogy bizonyos típusú történelmi törvényszerűségek segítségével ragadjuk meg valamely konkrét totalitás fundamentális függőségi viszonyait és egy történelmi életösszefüggés objektív értelmét,²⁹ ezenfelül pedig képesek legyünk gyakorlati szándékokat legitimálni objektív összefüggésekből.³⁰ Fenntartásokat hangoztattam e vállalkozás logikai és módszertani oldalaival szemben, melyek számomra sok tekintetben problematikusnak látszanak. Mégiscsak meg kell kérdezni, hogy mi a formája az ilyen törvényszerűségeknek, milyen a logikai szerkezete az ide vonatkozó állításoknak és elméleteknek, valamint hogy itt az értelmezés és a legitimáció milyen módszerei használandók. Kérdés mindenekelőtt az is, vajon nem elsődlegesen gyakorlati irányultság áll-e itt mindezek mögött, éspedig lényegében

²⁹ Habermas: *Analitikus tudományelmélet és dialektika*. 333. l.

³⁰ Uo. 339. l.

a szó normatív értelmében, vagyis oly értelemben, ami a kapcsolódó megismerésigényt erősen problematikussá teszi, még akkor is, ha vállalkoznánk arra, hogy készek legyünk megszüntetni a kognitív és normatív állítások különállását. Ezekre a kérdésekre még visszatérünk.

Az úgynevezett pozitivista korlátozottságú és dialektikus társadalomtudományok konfrontálásában felismerhető módszer lényege ténylegesen az, hogy igyekeznek hermeneutikus úton plauzibilissé tenni a reáltudományok instrumentalista értelmezését, így akarván teret nyerni egy olyan vállalkozás számára, mely saját, a megismerést ténylegesen transzcendáló vonásait a megismerés maszkjába bujztatja.³¹ Nem szemrehányás, de ebben a módszerünkben ideologikus vonások pillanthatók meg, mégpedig az úgynevezett pozitivista ideológiakritika számára régóta jól ismert és rég megértett ideologikus vonások.³² Amikor Habermas másutt azt hangsúlyozza, hogy „egy analitikus-empirikus tudomány mindaddig, míg önkorlátozottságát szándékosan vagy gondatlanságból meg nem sérti, maga nem képes célképzeteket és rendezési szempontokat produkálni, fontosságai sorrendet meghatározni, és képtelen arra, hogy programokat vázoljon

³¹ Ez jellemző ezen új kezdeményezés összes szerzőjére, a szociológia frankfurti iskolájára – ebből a szempontból Habermas is ide számítható – éppúgy, mint tanítványaikra. Ki kell emelnem az öncsalásnak ezt az aspektusát, nehogy az a szemrehányás érhesen, mint amit Habermas viszontválaszában megfontolandónak tart. Szó sincs arról, hogy motivációkutatásba kívánnék belebocsátkozni. Nem a szándékok tisztes volta a tárgy, hanem gondolatmenetek jellemzése.

³² Egyébiránt már azt sem értem, hogy a régebbi tétel – a tárgy meghamisítása a technikai megismerésérdek befolyására – miképpen egyeztethető össze a mostani érveléssel; teljesen függetlenül attól, hogy érthető-e egyáltalán ez a tétel egy minimális realizmus nélkül.

fel”³³ – olyan tényállásra mutat rá, mely minden reáltudományra érvényes, de találó ezenfelül minden oly rendszerre is, mely állítás-összefüggésein belül az előírás semmilyen elemét nem tartalmazza. Ha valaki ezt hibának tartja, megkísérélheti meghaladni, de csakis anélkül, hogy egybekötné a kiegészítő előíró állításokat a megismerő igénnyel, csakis úgy tehát, ahogyan ezt például a német neonormativizmus teszi.³⁴ A dialektikus társadalomtudomány védelmezői számára ez az út láthatóan nem csábító. Inkább azt teszik, hogy a társadalomtudományt terhelik meg ideológiai állításokkal és funkciókkal, posztulálva ehhez egy megismerésmódot, melynek kizárólagosan gyakorlati teljesítménye³⁵ sajáttságosan éppen annak hangoztatásával tűnik ki, hogy egyenesen kognitív tekintetben meghaladja a pozitivisták korlátokat.

Habermas nyomatékosan állítja a maga pragmatista reáltudomány-konceptiójáról, hogy az figyelembe veszi Popper empirizmus elleni kritikáját, anélkül, hogy tartalmazná Popper falszifikációelméletének gyengéjét,³⁶ amely állítólag

³³ Habermas: *Kritische und Konservative Aufgaben der Soziologie*. In: *Theorie und Praxis*. Neuwied, 1963. 226. l.

³⁴ Ezzel az irányzattal kritikailag foglalkoztam; többek között a *Wertfreiheit als methodisches Prinzip* c. cikkemben, l. *Schriften des Vereins der Sozialpolitik. Neue Folge*. 29. köt. Berlin, 1963.; könyv alakban: *Logik der Sozialwissenschaften*.

³⁵ A dialektikus gondolkozás ezen aspektusára nézve l. Ernst Topitsch: *Sprachlogische Probleme der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung* című tanulmányát a már említett *Logik der Sozialwissenschaften*-ben, 30. l., valamint a *Das Verhältnis zwischen Sozial- und Naturwissenschaften* c. cikket ugyancsak tőle. Uo. 62. l.

³⁶ Azokat a támpontokat illetően, amelyeket ehhez az értelmezéshez állítólag Popper maga nyújt, vö. Habermas *Egy pozitivisták módra kettéosztott racionalizmus ellen*, 431. l., továbbá a 9. lábjegyzet, ahol is Habermas a diszpozíciófogalmak Popper-féle tárgyalásával foglalkozik. Összehasonlítva ezt Popper: *Logic of Scientific Discovery*-jének 423. lapjával, látható, hogy ez az elemzés semmi olyasmit nem tartalmaz,

abban rejlik, hogy ezzel az elmélettel összetartozik annak kijelentése, hogy a tételek igazsága elvi bizonytalansága láthatóan ellentmond technikai alkalmazhatóságuk parancsoló evidenciájának. Ehhez két dolgot kell megjegyeznünk. Először is ez az evidencia gyakran csalókéának bizonyul, és ez szerfölött érthető, ha figyelembe vesszük, hogy hamis *elméletek* adott körülmények között technikailag még nagyon is használhatóak lehetnek.³⁷ A tudomány haladása folytonosan túllép az effajta „evidenciákon”. Semmi alapunk nincs kijátszani ezt a nem bizonyosság ellen, amit ugyanakkor újra és újra tapasztalunk. Másodszor pedig: az elvi nem bizonyosság mint probléma nem jelent nehézséget, ha Popper elméletéből indulunk ki, mely összhangba hozza a fallibilizmust az igazságeszmével és a tudományos haladással. Ezenfelül úgy látszik, hogy Habermas ellenjavaslata a problémát csak verbálisan oldja meg, a Poppernél elemzett tényálláson mit sem változtat. Habermas „bármely feltevés”, mely képes a siker ellenőrizte cselekvést vezérelni, mint empirikusan igaz legyen érvényesíthető anélkül, hogy előbb megpróbálnánk kísérlet segítségével problematikusá tenni.³⁸ Miért kellene igazságfogalmunkon úgy változtatni, hogy az fedje a már meglevő beválásfogalmunkat, vállalva egyben olyan következményeket is, hogy például Newton korában mintegy más volt igaz, mint ma? Mit változtatna mindez Popper beváláselméletén, eltekintve az említett verbális helyettesítéstől?³⁹

ami különösen releváns lenne a pragmatikus értelmezés problematikájában. Ugyanez érvényes elemzésére a hagyomány szerepéről. Azt végtére is senki sem tagadja, hogy a reáltudományoknak van pragmatikus vonása, csupán ezek kizárólagosként való hangoztatása az, ami kétértelmű.

³⁷ Erre a pontra Popper nyomatékmal utalt. Példaként elég a parabola ballisztikai használatát említenünk.

³⁸ Habermas: uo. 433. l.

Ami pedig az instrumentalizmus Popper-féle kritikájára tett utalásomat illeti, melyre Habermasnak, úgymond, nem is kell kitérnie, lévén, hogy az egy állítólag részéről nem vallott tétel ellen irányul,⁴⁰ kénytelen vagyok kitartani a mellett, hogy az egyértelműen a nála fellelhető felfogásnak szólt, amely megtalálható jelen, ennek ellenkezőjét bizonyítani hivatott viszontválaszában is. Habermas kimondja ugyan, hogy az ő pragmatista értelmezésében nincsen szerepe az instrumentalizmus Popper bírálta típusának, lévén, hogy felfogása szerint nem a teóriák maguk instrumentumok, hanem az információk azok, amelyek technikailag értékesíthetők – e megállapítást azonban egyik fél sem vitatja. Ám egy hosszabb, félreértéseim megmagyarázására szánt fejtegetés után persze megint azt szögezi le, hogy a tudományos információk deskriptív értéke ugyan vitathatatlan, ezt azonban nem úgy kell felfognunk, mintha az elméletek tények és tények közötti relációk leképezései volnának, deskriptív tartalmuk inkább csak egy megadható szituációkban végzett siker által ellenőrzött cselekvés prognosztikájára vonatkoztatva érvényes.

Attól eltekintve, hogy a Popper képviselte korrespondenciaelmélet nem leképezéselmélet, az idézett részlet arról tanúskodik, hogy Habermas az elméleteket éppen mint a kalkuláció instrumentumait fogja fel, úgy, ahogyan azt Popper

³⁹ Popper fenntartásait a definitíve érvényes tudással szemben Habermas ugyanis elfogadja, l. 10. lábjegyzetet az említett tanulmányban, ahol egyébként tévesen állítja, hogy Popper „a kísérletes ellenőrzéseket kizárólag mint falszifikáló eszközöket érvényesíti”, míg ő de facto kidolgoz egy beválaszelméletet.

⁴⁰ Vö. Habermas: 433. l.; utalásom pedig: *A totális és mítosza*, 379. l. Popper releváns érvelése, melyet Habermas maga idéz l. *Three Views Concerning Human Knowledge* című tanulmánya a *Conjectures and Refutations* c. kötetében. 97. l.

bírálta, ellentétben tehát hangoztatott felfogásával, amely szerint az elméletek a valóság strukturális vonásainak fel-
derítésére tett kísérletekként érthetők meg.⁴¹ Az instrumen-
talista értelmezéssel szembeállított realista alternatívát,
amennyire látom, az igazság korrespondencialeméletével
együtt elveti. Az elméleteknek a Popper által kritizált érte-
lemben vett instrumentális jellegével tökéletesen összeegyez-
tethető, hogy a segítségükkel megalkotott szinguláris állítá-
sok – mindenekelőtt tehát a prognózisok – deskriptív tar-
talomra tartanak számot, noha a korrespondencia kérdése
ezen a szinten újfent felmerülhet.

Elismerem, hogy Habermasnak nem kell összes állítását
szükségképpen ebben a szellemben értelmeznünk, ám, úgy
látszik, éppen azokat mégis, melyekhez Popperrel szemben
kitartóan ragaszkodik, kimutatni igyekezvén azon nézetek
inadekvát voltát, melyeket e filozófus a pozitivista tudo-
mányfelfogás ellenében dolgozott ki.

A tapasztalattudományos megismerés Habermas védel-
mezte redukciója inkább a pozitivista hagyománynak felel
meg. Ide vonatkozó állításai ezenfelül igencsak összhang-
ban vannak számos mai fizikus „pozitivista önfelfogásával”,
akiknek magukról alkotott képét egyre növekvő mértékben
éri kritika a realisták oldaláról – éspedig saját táborán
belülről.⁴²

⁴¹ L. még Popper: *Die Zielsetzung der Erfahrungswissenschaften*, i. m.
76. 1.; továbbá Paul K. Feyerabend: *Realism and Instrumentalism*,
Comments of the Logic of Factual Support. In.: *The Critical Approach*
to Science and Philosophy, i. m. 280. 1.

⁴² Vö. Alfred Landé: *Why Do Quantum Theorist Ignore The Quantum*
Theory? The British Journal for the Philosophy of Science, 25. évf. 1965.
60. szám. 307. 1.; továbbá a 41. lábjegyzetben említett művek.

Bízvást kétségbe vonható tehát, hogy Habermas ezekkel az értelmezésekkel valóban a „pozitívizmus hátában” vonulna föl, kivált, hogy amire egyre intenzívebben hivatkozik, az az irodalom is egyértelműen az analitikus filozófia tartományába sorolható.⁴³

3. Az igazolás problematikájáról

Habermasnak az először az *Adorno-Festschrift*-ben megjelent dolgozatát bírálva említettem azt a kifogást, hogy nem tekinthető Popper módszertani problémája megoldásának egy utalás ki nem mondott kritériumokra, játsszanak ezek bár tényszerűen szerepet az intézményesen szabályozott kutatásfolyamatban, továbbá nem megoldás az sem, ha utalunk arra a Popper részéről állítólag „makacsul semmibe vett tényre... hogy normális körülmények között a bázisállítások érvényében egyáltalán nem kételkedünk”. Hangsúlyoztam ebben az összefüggésben, hogy e kérdésben a dialektikus válik a tulajdonképpen „pozitivistává”, hiszen azt véli, hogy eltüntethet egy kutatáslogikai problémát úgy, ha a kérdést tény szerinti társadalmi adottságokhoz utasítja.

Habermas e kifogásokra nem tér ki, hanem kijelenti, hogy bírálatom kérdésfeltevését nem érinti, majd rögtön átér egy újabb kérdésre, nevezetesen a módszertani és empirikus állítások viszonyának kérdésére.⁴⁴ Ennek kapcsán

⁴³ Ebben természetesen semmi kivetnivalót nem találok, mivel hajamos vagyok inkább haladásnak tekinteni ennek az irodalomnak a figyelembevételét. Csupán az a benyomásom, hogy ez együtt jár a dialektikától való eltávolodással, ami fejfájást okozhat a „tipikus” dialektikusoknak, ha egyáltalán vannak még ilyenek. Távoll álljon tőlem, hogy védeni akarjam a frankfurti iskolát az analitikus fertőzéstől.

hosszasan fejteget olyan dolgokat, amelyek lényegileg nem vitatottak, mert megfelelnek annak, amit vitapartnerei mondtak e témáról. További érvelésben kritikus nézeteit fogalmazza meg a logikai-módszertani és az empirikus tartomány elválasztásáról, megjegyezve azért, hogy a megkülönböztetés maga nem hagyható figyelmen kívül. Érvelésében főként a neopragmatista⁴⁵ felfogásra támaszkodik, melyet szeretne szembeállítani a racionalizmusprobléma Popper-féle megoldásával. Különösen azon tényt állítja előtérbe, hogy a kritikai érvelés beállítottságok befolyásolását célozza, és így túllép a tételek logikai összefüggésének dimenzióján. Ezt ebben a tekintetben szembeállítja a deduktív érveléssel, hogy ennek révén kimutassa: a racionalizmus igazolása végrehajtható.

Erre vonatkozóan mindenekelőtt a következőket kell mondanunk: az érvek többnyire állítások meghatározott logikai összefüggéseken alapuló sorozatából állnak, és egyre-megy, azt célozzák-e, hogy beállítottságokra hassanak, vagy

⁴⁴ Ellenvetésem tartalma nem az volt, hogy módszertani kérdésekben használnak empirikus érveket, hanem nyomatékosan az, hogy módszertani problémákat tényekre tett pusztán utalásokkal akar eltüntetni, olyan utalással, hogy e kérdések valójában fel sem merülnek, ha a kutatási folyamatot a szociológus perspektívájának megfelelő módon szemléljük. „Hermeneutikus” nézőpontból esetleg azt a problémaszituációt kellett volna rekonstruálni, mely a bázisprobléma Popper-féle megoldásának forrása. Ekkor kitűnt volna, hogy a kérdés nem a tényszerű bizonyosságon fordul meg – úgy, ahogyan ezt a kutatási folyamatban újra és újra problematikusná kell tenni –, hanem a megalapozás ettől független kérdéséről volt szó, mely föltehető akkor is, ha számos összefüggésben „tényszerűen” nem is kell felmerülnie. Alkalmasint a modern érzékelésteoretikákra lehetne alapozni az e témában valóban alkalmazható empirikus érveléseket.

⁴⁵ Pontosabban Morton G. White híres könyvére, a *Toward Reunion in Philosophy* (Cambridge, 1956), mely Quine holizmusát kiterjeszti az etikára is.

valami egyebet kívánunk elérni. Egy kommunikációhelyzet pragmatikájának bevonása ebben a vonatkozásban nem teremt új problémát. Van természetesen különbség egyazon szint állításainak logikai viszonyai között és a között a viszony között, amely állítások és tárgytartalmak között áll fenn – ez esetben a tárgytartomány köztudomásúan állhat újra állításokból.⁴⁶ Ez a különbség sem kényszerít azonban arra, hogy tagadjuk a logikai viszonyok fundamentális szerepét érvek kialakításában, az olyan érvekében is, melyek beállítottságok befolyásolását célozzák. Lehet vizsgálni és megítélni valamely érvelésnek a logikáját attól tökéletesen függetlenül is, hogy de facto tud-e befolyásolni beállítottságokat vagy nem. Lehet másfelől vizsgálni a ténybeli összefüggések azon fajtát is, amilyeneket Habermas említ. Megkísérélhetjük továbbá lefordítani a lehetséges beállítottságok releváns aspektusait a nekik megfelelő, például preskriptív állításokká, majd újfent meghatározhatjuk a logikai összefüggéseket ezek között és az őket alátámasztó érvek között. Mindeme vizsgálatok érdekesek lesznek a legkülönbözőbb összefüggésekben, azonban függetleníthetők is egymástól. Beállítottságok racionalizálása, úgy, ahogyan Popper azt lehetségesnek tartja, főként abból állana, hogy elérjük a kritikai érvelésekbe való belebocsátkozás készségének állapotát. Ez az állapot előfeltételezi, hogy – legalábbis ennyiben – valaki akceptálja a logikát. Nem előfeltételezi azonban azt, hogy előnyben kellene részesítenünk az érvelés bármely formájával szemben „a deskriptív tudás bizonyosságát”, melynek köztudomásúan Poppernél semmi lényeges szerepe nincs.⁴⁷

⁴⁶ A nyelvi szintek problémája régóta honos az analitikus filozófiában, a nyelv- és tárgytartományé hasonlóképpen.

⁴⁷ Habermas: i. m. 440. l.

Az a tétel, hogy állítások és tapasztalatok összejátszatása is előfeltételez standardokat, helytálló lehet bizonyos értelemben, ám az, hogy az ilyen standardok igazolásra szorúlnának mint tétel először is szerfölött problematikus, másodsor túl kevésbé meghatározott ahhoz, hogy állást lehetne foglalni vele kapcsolatban.⁴⁸ Képtelen vagyok olyan ellenérvet látni e tételben, mely Popper figyelmét elkerülte volna. Az ő problémája a racionalizmus érveléssel elérhető megalapozásának kérdése általában. Minthogy érvek bármely típusának elfogadása előfeltételezi a racionalista beállítottságot, ez maga érvekkel nem alapozható meg.⁴⁹ Popper nem siklik el a helyzet következményei fölött, hanem igyekszik kimutatni, hogy mindennek ellenére mégis lehetséges egy kritikai racionalizmus, mely ugyan feladatja a pozitív megalapozás igényét, de ugyanakkor a kritikai ellenőrzés lehetőségét nem áldozza föl. Habermas annak idején mint nem dialektikus eljárást rótta ezt fel neki, anélkül, hogy kitért volna, hogyan lehetne ezt a problémát kielégítőbben megoldani a dialektika felől.⁵⁰ Ebben az összefüggésben én hívtam föl a figyelmet,

⁴⁸ Ilyen típusú standardokat ritkán igazolnak, és ha igen, akkor is valamely meghatározott összefüggésükben, melyben bizonyos célok előfeltételezettek, és ezek maguk megjelenhetnek problematizálatlanul. A racionalizmuskérdéshez nézetem szerint mindennek kevés köze van.

⁴⁹ Gondoljuk meg, hogy a helyzet illetén állásán mit sem változtat, ha megkülönböztetünk deduktív bizonyítást és alátámasztó érvelést, úgy vélvén, hogy Poppernek csak az első fajt illetően volt igaza. Egészen függetlenül attól, hogy mennyiben konstruálhatók egyáltalán olyan érvtípusok, amelyekben a logikának ne lenne alapvető szerepe, vagyis hogy efféle szembeállítás lehet-e egyáltalán releváns, a racionalista beállítottság jellemzésébe bizonyosan be kell vonnunk az érvelés második fajtát is, és így pontosan ugyanaz a helyzet áll elő, mint a kérdés Popper-féle megoldásában.

⁵⁰ Vö. Habermas: *Dogmatismus, Praxis und Entscheidung, Zur Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichten Zivilization*. In: *Theorie und Praxis*. 25. 1. Válaszom: *A totális ész mítosza*. E kötetben 679. 1.

hogy a Habermas érvelésében szemmel láthatóan irányadó „dogmatizmus vagy megalapozás” alternatívát nagyon is nyomós ellenvetés érheti, nevezetesen az, hogy a visszavezetés pozitív okokra jellege szerint maga is dogmatikus eljárás.

Viszontválaszában, ahelyett, hogy részletesebben kidolgozná a dialektikus érvelést, amelyet azután előnyeinek megállapítása céljából szembeállíthatnánk Popper érvelésével, csupán ezt a meglepő utalást találjuk, hogy Popper maga „alátámasztó érveléssel” él, mely elegendő is az igazoláshoz, ha a „logikai abszolutizmus” szemében elégtelennek tűnhetne is. Más szavakkal ez azt jelenti, hogy Popper, akit egyébként a pozitivisták korlátozottságú racionalizmus szószólójaként szerepeltetnek, Habermas megalapozásproblémáját nagyon is adekvát módon megoldotta, persze anélkül, hogy maga azt megfelelően felismerte volna. Mi is hát a racionalizmus e popperi igazolása? Az, hogy Popper a kritikai beállítottságot a filozófiai hagyományokból magyarázza, a kritika előfeltételeit és konzekvenciáit elemzi, funkcióját pedig politikai nyilvánosságra vonatkoztatva vizsgálja.⁵¹ E teljesítmények persze nyilvánvalóan más felfogásokból kiindulva is elérhetők, anélkül, hogy megalapozást látnánk beléjük. Popper ezt az elemzést azért végzi el, hogy tisztázza, mik azok a lehetőségek, melyek között dönthetünk, vagyis hogy nyitott szemmel hozott döntést tegyen lehetővé, amit felfogása szerint az ilyen elemzés nagyon is befolyásolhat – annak ellenére, hogy a racionalizmus önmegalapozásának lehetetlen voltát maga mutatta ki. Amennyire látom, Habermas elismeri ezt az eljárásmodot, igaz, hogy három kis kiegészítéssel: először is a kritika kritikai megalapozásának

⁵¹ Habermas: *Egy pozitivisták módra kettéosztott racionalizmus ellen.* 441. l.

nevezi; másrészt szembeszáll Popper megállapításával, miszerint a kérdés két különböző hit közötti döntés kérdése; végül pedig megállapítja, hogy Popper eleve a kritikát marasztalja el, úgy vélvén, hogy elkerülheti a logikai és empirikus viszonylatok egymásba kuszálódását a nem deduktív igazolásnál, ha lemond a kritika igazolásáról. E ki egészítések a Popper elemezte helyzet logikáján mit sem változtatnak, csupán annak nyelvi körülírására vonatkoznak.⁵² Az „igazolás” és a „hit” fogalmak logikai grammatikája bizonyosan nem szent és sérthetetlen, de képtelen vagyok látni, mi köze ennek ahhoz, hogy dialektikával legyünk úrrá e kérdésen, valamilyen, Popper megoldásával alternatívaként szembeállítható módon. Popper érdemben nem mond le semmi olyanról, amit Habermas megbecsülendőnek tart, csakis arról, hogy érvelését igazolásnak nevezzék, erről viszont igencsak kézenfekvő okokból.⁵³

Habermas érvelését elemezve arra mutattam rá, hogy a következetes kriticizmus képes meghaladni az igazolásgondolkodás dilemmáját; ez a gondolkozásmód az infinitív regresszus és a valamilyen dogmára való visszavezetés közötti választást teszi lehetővé.⁵⁴ Gondolatmenetem Habermas „dogmatizmus vagy megalapozás” alternatívájához

⁵² Az ilyen kérdéseknek magam is szenteltem egy megjegyzést, anélkül, hogy őket fontosaknak tartottam volna; vö. *A totális ész mítosza*. 72. lábjegyzet.

⁵³ A kérdés morális jellegének egyébként Popper nagyon is tudatában volt, éspedig anélkül, hogy vissza kellett volna nyúlnia a neopragmatizmusra, mely csak több mint tíz évvel később került szembe hasonló kérdésekkel. Vö. *The Open Society and Its Enemies*.

⁵⁴ E felfogás Popperre nyúlik vissza, régebbi írásai mellett vö. e tárgyban *On the Sources of Knowledge and Ignorance* című tanulmányát a *Conjectures and Refutations* című kötetben; továbbá William Warren Bartley: *The Retreat to Commitment* (New York, 1962.); valamint kritikai realisták részben már idézett egyéb munkáit.

kapcsolódott, valamint abbeli törekvéséhez, hogy Popper problémamegoldását valamely jobbal helyettesítse. Ebbe az összefüggésbe tartozik bele utalásom Bartley elemzésére, aki kimutatja, hogy egy, a Popperéhez hasonló következetes kriticismust – más felfogásokkal ellentétben – az úgynevezett *tu quo-que* érv⁵⁵ nem érhet, és így elkerüli a fent említett dilemmát. Habermas egyszerűen félresikeredettnek nyilvánítja Bartley kísérletét, és pedig azzal az indoklással, miszerint az egy megszorítással megfosztja a kritikát minden mércéjétől, melyeket egy kritikához előfeltételeznünk kell. Érdekes, hogy Habermas kritikus ellenvetése élet nem Bartley érvelésének magva ellen irányítja, hanem annak bizonyos, az érveléshez kapcsolódó, „technológiai” meggondolásai ellen, melyek mindig szükségképpen fellépnek, mikor valaki egyáltalán igényt tart arra, hogy érvényre juttasson valamilyen kritikai érvelést. E megfontolásokban ugyanis a logika szerepéről van szó az érvelésben. Bartley vitába száll a logika revidálhatóságának eszméjével, melyet a neopragmatisták vettek be a vitába, és kimutatja e lehetőség határait. Bizonyítja, hogy olyan revízió, mely együtt jár bizonyos jelentős vonások elvesztésével, egyet jelentene a kritikai érvelés összeomlásával,⁵⁶ olyannyira, hogy a logika

⁵⁵ E *tu quo-que* érvelés jellege szerint bumeráng, annak kimutatását célozza, hogy egy másik nézet ellen felhozható ugyanaz, mint a sajátunk ellen; ez esetben jelesül az, hogy a racionalizmus bizonyos formái ugyanúgy rákényszerülnek hivatkozni valamilyen dogmatikusan rögzített tekintélyre, mint saját irracionálisunk. Mint Bartley kimutatta, ilyen *tu quo-que* érv még érinti a racionalizmus Morton G. White kifejlesztette megfogalmazását, melyre Habermas részben támaszkodik; l. Bartley i. m. 124. l. Figyelemre méltó, hogy e filozófia szintén támaszkodik egy, a kritikának már ki nem tett elkötelezettségre, ebben az értelemben tehát ez is „korlátozott” racionalizmus.

⁵⁶ Vö. Bartley: i. m. 16. l.; továbbá Karl Popper: *What is Dialectic?* Németül: *Logik der Sozialwissenschaften*, i. h.

feladása a racionalizmus feladásába torkoltna. Ebben az összefüggésben megkülönböztet adott érvelésszituáción *belül* revideálható meggyőződések és olyanokat, melyekről ugyanez nem mondható el; majd bevezeti a Habermas részéről támadott revideálhatósági kritériumot: ha valamit előfeltételez az érvrevideálási helyzet, *az maga nem revideálható a helyzeten belül*.⁵⁷ Ez a kritérium semmit sem von ki a kritika alól, így mindaz, amit Habermas kifogásol benne, jelentőség nélkül való. Bartley ebben a kérdésben sem fenntartásokkal nem él, sem olyan megszorításokkal, amelyeknek bármilyen súlya volna. Az egész gondolatmenetet megvitatásra szánja, érvelésében semmi esetre sincs az a döntő szerepe, amit Habermas tulajdonít neki. Természetesen ha valaki elfogadhatatlannak nyilvánítja a tételt, mutassa is meg, miképpen lehetséges feladnunk a logikát, és mégis használnunk kritikus érvelést.⁵⁸ A gondolatmenet lényeges pontja ez. Maga a Bartley-kritérium egy további kérdés, mely ettől függetlenül vita tárgya lehet, anélkül, hogy ez a kritícista álláspontot érintené. Habermas ellenvetései a kritériumot egyáltalán nem illetik, minthogy Bartley a kritika alól semmit sem mentesít, sem elméleteket, sem standardokat, sem ellenőrzési módszereket.⁵⁹ Úgy tűnik, Bartley érvelését nem sikerül meg-

⁵⁷ Bartley: i. m. 173. l. A kritérium lényeges részének kiemelése Bartley-től származik, Habermas ezt elhagyja; ide vonatkozó érvelésének ismeretében ez érthető is.

⁵⁸ A logika „meghaladásának” dialektikus kísérletére nézve l. Poppernek az 56. lábjegyzetben említett cikkét: *What is Dialectic?*; továbbá Z. A. Jordan: *Philosophy and Ideology* című könyvének IV. fejezetét: *Formal Logic and Dialectics* (Dordrecht, 1965.). Ebben a formális logika körüli lengyel vitát ismerteti.

⁵⁹ Nincsen kizárva még „átmenetiként alkalmazott mércék utólagos revideálása” sem, amint ennek ki kellene tűnnie nemcsak a szöveg-

cáfolnia Habermasnak, minthogy lényegéig nem is hatolt el. Egyébiránt ha annak idején Habermasnál helytelenítettem, hogy az ésszerű vitát mint tényt előfeltételezi,⁶⁰ akkor ez nem azért történt, mintha ne tudnám méltányolni az ilyesfajta tényt és nem ismerném fel jelentőségét, hanem mivel ez az előfeltételezés, ha a Habermasnál explicált összefüggésben történik meg, alkalmas arra, hogy elfedje azt a problémát, melyet mind Popper és Bartley analízise, mind én megoldani törekszünk.

4. Standardok és tények dualizmusa

Az *Adorno-Festschrift*-be írott cikkében Habermas megbírálta Popper tételét tények és döntések dualizmusáról,⁶¹ a magam részéről azután mint félreértésen alapulót utasítottam vissza ezt a bírálatot.⁶² Sejtésemet, hogy érvelése Popper álláspontjának félreértelmezésén alapul, Habermas nagyszámú, e dualizmustételhez kapcsolódó meggondolására építettem, melyeknek – nézetem szerint – a tézis tartalmához semmi köze sincs. Különösen érvényes ez arra a két kérdésre, melyet ő nyilvánvalóan fontosnak tartott ebben a vonatkozásban: először is hogy vajon a normatív értelem kirekesztődik-e ama életösszefüggés tárgyalásából, amelyből ered és amelyre visszahat; másodsor pedig arra

összefüggésből, hanem még a Habermas citálta részlet betű szerinti értelméből is. Bartley bemutatja ezenfelül még azt is, milyen alakja lehetne egy, a következetes kriticizmust magát cáfoló ellenérvnek.

⁶⁰ *A totális ész mítosza*. 324. l.; *Egy pozitivistára módra kettéosztott racionalizmus ellen*. 445. l.

⁶¹ Habermas: i. m. 331. l.

⁶² *A totális ész mítosza*. 307. l.

a kérdésre, hogy vajon a pozitivista módon tapasztalattudománnyá redukált megismerés valóban eloldódott-e mindennemű normatív kötődéstől. Válaszomban kifejtettem már e kérdéseket, e helyütt inkább csak arra kívánok még egyszer utalni, hogy félreértést jelez már maga a feltételezés, melyen e kérdésfeltevés láthatóan alapul: annak feltételezése ugyanis, hogy a kritikai racionalizmusnak, kiindulva a dualizmus tételéből, valamilyen pozitív választ kellene adnia e kérdésre. Viszontválaszában Habermas újra csak abban marasztal el, hogy intencióit tévesen fogtam föl.⁶³ Számára az a lényeges, hogy a Popper tézisében kifejtett megbízható szétválasztást kétségbe vonja, mondván, hogy egyfelől az elméleti tudás csupán kritikai igazolásra alkalmas normatív kereten belül konstituálódik, másfelől standardok kritikai taglalása magában foglal empirikus megfontolásokat és így egy úgynevezett tényekre történő visszavonatközt is. Nem mindennemű különbséget tagad tények és standardok között, csupán azt kérdőjelezi meg, hogy a dualizmus tézisével egybekötött különbségtevés tárgyhoz mért és találó-e. A részleteket ezután Popper egyik újabb, e problematikáról írt állásfoglalása alapján tárgyalja.⁶⁴

Ami az elméleti tudomány normatív kereteit illeti, már első kritikámban hangsúlyoztam, hogy semmi alapunk nincs feltételezni, hogy ebből bármilyen ellenérv levezethető

⁶³ *Egy pozitivista módra kettéosztott racionalizmus ellen.* 444. l.

⁶⁴ *A Facts, Standards and Truth-ről, a Further Criticism of Relativism* című tanulmány kiegészítéséről van szó, mely először Popper *The Open Society and Its Enemies* c. könyvének negyedik, 1962-es kiadásában jelent meg (II. köt. 369–396. l.), és így korábban ezzel nem is foglalkozhatott.

lenne a Habermas által támadott koncepció ellen.⁶⁵ Ezen a felfogáson belül találhatók példák tényszerű viszonyok figyelembevételére még standardok tárgyalásánál is,⁶⁶ és ezek azt mutatják, hogy a támadott különbségtéves e felfogással nehézség nélkül összeegyeztethető. Nemigen lehet tehát azt állítani, hogy a dualizmus képviselői nem látták, vagy figyelmen kívül hagyták volna az összefüggések Habermas idézte fajtáját. Be kell vallanom, hogy számomra valóban nem világos, hogy elemzése mire irányul. Korábbi munkájának érvelései a dualizmusproblémát és az értékmentességet illetően természettörvények és normák, ismeret és érték „kétes elválasztása” ellen irányultak. Semmi relevánsat nem tudott meggyőzően felhozni sem e megkülönböztetések *lehetősége*, sem annak lehetséges volta ellen, hogy e megkülönböztetések ellenére *összefüggéseket* vegyünk tekintetbe, sem pedig azon tény ellen, hogy a dualizmustézis védelmezői mérlegeltek és elemeztek ilyen összefüggéseket. Popper új munkájához kapcsolódó vizsgálata már most olyan új érveket vezet be, amelyek a lényegyet tekintve elcsúsztatják a vita tárgyát, újabb problémákat ragadnak ki, és mindent összevetve végül nem is lehet már felismerni, miről van valójában szó azon kívül, hogy Popper koncepciójával mindenesetre valami baj van.

⁶⁵ Sőt, e koncepció keretében tárgyalták már explicite is e problémát, l. Popper: *The Open Society*-jének ide vonatkozó fejezeteit, továbbá egyéb munkáit a *Conjectures and Refutations* című kötetben; jellemzi Popper felfogását pl. a következő szakasz: „Az etika nem tudomány, de: az etikának racionális tudományos bázisa nincs ugyan, a tudománynak etikai bázisa van, és a racionalizmusnak is.” *The Open Society*: i. m. 238. l. (kiemelés tőlem). Magam is több ízben foglalkoztam már e problémával, pl. *Wertfreiheit, als methodisches Prinzip*: i. h.

⁶⁶ Elegendő a tudományos és egyéb tényállások kiaknázására gondolnunk Poppernél magánál, de Feyerabend, Agassi, Bartley és mások munkáiban is.

Habermas először a standardok és tények aszimmetriájának popperi témájához nyúl, de csak azért, hogy megmutassa: egyikük tárgyalásának sem különböző a logikai szerkezete, amellyel Popper egyáltalán nem is foglalkozott.⁶⁷ Popper maga ebben a vonatkozásban a részletek kifejtése nélkül csak az abban levő alapvető azonosságra mutat rá, hogy mind javaslatokat (proposals), mind tételeket (propositions) megvitatunk és megbírálunk, dönteni tudunk fölöttük, továbbá azon tényre, hogy mindkét esetben regulatív eszméhez tudjuk tartani magunkat; egyik esetben az igazsághoz, a másik esetben pedig ahhoz az eszméhez igazodhatunk, melyet a „helyes” vagy a „jó” szavakkal tudunk körülírni. Habermas ennek kapcsán elmarasztalja Poppert abban, hogy a megkezdett reflexiót „elmetszi” az igazság megfeleléselméletére utalván – rejtélyes előttem, hogy ez itt mit jelentsen –; majd – mint már előbb is – újra belemerül ebbe az elméletbe, ám csak azért, hogy bírálja az igazság kritériumának és az igazság definíciójának megkülönböztetését, amit ennek kapcsán Popper alkalmaz. Nem említ azonban semmilyen külön érvet a Popper értelmezte lehetőség ellen, hogy az igazságeszmét regulatív eszmeként használjuk, éspedig anélkül, hogy rendelkezésünkre állana valamilyen igazságkritérium,⁶⁸ hanem csak teljes általánosságban megteszi ellenvetését, miszerint a minden definíció interpretálását vezérlő „előzetes megértés” ki nem mondva eleve magába foglal bizonyos standar-

⁶⁷ Érdekes egyébként, hogy Habermas ebben az összefüggésben úgy fogalmaz, hogy az nem éppen harmonizált a Bartley-féle revideálatósági kritériumot bíráló szakaszaival. Amit ír, az olyan, mintha maga akarná példával szemléltetni a két lappal előbb bírált kritériumot.

⁶⁸ L. ehhez már fõntebb elemzett kísérletét az igazságfogalom azonosítására a beválásfogalommal, ami az igazságproblémát nem oldja meg, csupán elfedni képes.

dokat, melyek igazolása a kifejtés hermeneutikus menetében történik. Ezek után hangsúlyozza a standardok és leírások „dialektikus viszonyát” e kifejtésfolyamatban, melyet már most nyilvánvalóan csupán „a mértékek definiálása” és a „kritériumok rögzítése” zavarhat meg, minthogy az ilyen lerögzítések „alkotják meg azt a deduktív összefüggést, mely kizárja a mértékeknek a mért tárgy szerinti visszamenőleges korrigálását”.⁶⁹ Szinte szemünkkel látjuk, miként merevedik meg egy ilyen típusú lerögzítés révén a tárgynak megfelelő dialektikus viszony korrigálhatatlan deduktív összefüggéssé, melyben a „standardok kritikai tárgyalása használatukról (leválik)”. Minthogy a kritikai racionalizmus képviselői a szokott logika alkalmazása ellenére éppúgy megtehetik, hogy kritikai megvitatásra bocsássák standardjaikat, mint azok a teoretikusok, akiknek a szóhasználatuk lehetővé teszi, hogy dialektikus viszonyról beszélhessenek olyankor, amikor nem kívánnak részleteiben elemezni bonyolult összefüggéseket, nem vagyok képes ebben a gondolatban bármi olyat látni, ami érvként tekintetbe jöhetne a Habermas részéről bírált koncepció ellen. Sem az igazság megfeleléselemétét, sem a szóban forgó dualizmustételt nem érinti semmi az általa mondottakból, éppoly kevésbé, mint a rákövetkező tétel sem, miszerint az igazságfogalom, mely megengedi, hogy a standardokat különválasszák a tényektől, maga is standard, mely kritikai igazolásra szorul. Az igazságészme regulatív jellegét Popper maga hangsúlyozta, ami pedig ezen eszme kritikai taglalását illeti, az szintén megtalálható nála.⁷⁰ Az, amit Habermas mond ebben az összefüggésben „hármass nyelvhasználatról”, „deskriptív, posztuláló és kritikai tételek dialektikus össze-

⁶⁹ Habermas: i. m. 448. l.

⁷⁰ Az igazság eszméjére vonatkozóan l. a korábbi fejtegetéseket.

függéséről”, amit Popper sem tudhat megkerülni az igazság megfeleléselméletére tett utalással, jellege szerint Popper álláspontjával szembeállításra nem alkalmas érvelés.⁷¹ Nem enyhíti e hiányt a szakasz egészének metaforikus lezárása sem.

A tények és döntések dualizmusát Habermas gondolatmenete mindenesetre nem haladja meg. Amiket Habermas megállapít, azok újra csak összefüggések, létüket magát senki sem vitatta. Nyitó kérdésére, hogy a megkülönböztetés maga vajon hitelesen történik-e meg, nem válaszol. E kérdés inkább oly összefüggések megvitatásában merült alá, melyekben e különbségtevés már előfeltételezett. Az átfogó racionalitás dimenziója, amelyet Habermas befejezőként tárgyal, nem tartalmaz semmi olyat, amit a „pozitivistá szellemben korlátozott” racionalizmusnak vagy el kellene fojtania, vagy el kellene torzítania, még ha a szavak, melyeket Habermas magyarázatánál alkalmaz, sejtetnek is olyan mozgáslehetőségeket, amelyek a dialektika kritikusai előtt, úgy látszik, el vannak zárva.⁷²

⁷¹ Az idevonatkozó állítások a 446. lapon részben nyilvánvalóak, részben azonban problematikusak is; például az, amikor hármass nyelvhasználatát tételek három típusra osztásával állítja párhuzamba, sőt azonosítja azzal. Kritikai érvelésekben ugyanis a legkülönbözőbb típusú érvek léphetnek fel. Ennek kifejtésétől azonban eltekintek, mint-hogy e gondolatmenetben nem tudok felismerni semmilyen érdekeset problémánkkal kapcsolatban.

⁷² Nem térek ki arra a kérdésre, hogy Popper helytelenül interpretálta-e Hegel azonosságfilozófiáját. A Hegel-értelmezés kérdései valószínűleg mindig is jelentős mértékben vitások maradnak, mivel bárki, aki megkísérelt már Hegel szövegeiből értelmet kihámozni, megerősítheti, hogy Hegel az a filozófus – ha nem is okvetlenül „az egyetlen” –, akinél olykor a szó szoros értelmében nem tudjuk, és nem is lehet kötelező érvényűen eldönteni, hogy egyáltalán miről is szól, és akinél magánál e döntés lehetősége nincs is meghatározottan letéményezve”, hogy Theodor W. Adornót idézzük a *Skoteinon oder*

5. *Dialektika és ideológiakritika*

A kísérlet, hogy a kritikai racionalizmusra pozitivista korlátozottságot bizonyítsanak rá, nézetem szerint nem sikerült. Alapvető félreértéseket nem tudok észrevenni érvelésben. Habermas viszontválaszából sem tűnnek elő a dialektikus felfogás előnyei. Bizonyos pontokon magáévá tett egyes nézeteket a neopragmatizmus gondolatköréből, abban a feltevésben, hogy így meghaladhatja a popperi kritikizmust. Ezek az újonnan bedolgozott elemek azonban éppúgy problematikusnak bizonyultak, mint a régebben hangsúlyozott, a hermeneutikus gondolkozás köréből származó tételek. Sok minden abból, amit válaszában hangoztat, számomra nézeteinek bizonyos, ha nem is nagyon szembeeszkő változására utal, ami közelíti az analitikus felfogáshoz, és még távolabbra viszi a frankfurti iskolától, mint az már eddig is felismerhető volt. A dialektika nem áll már annyira az előtérben, mint korábban. Még mindig nem volt nagyon világos persze, mi jellemzi ennek lényeges vonásait és mi lenne voltaképpen a teljesítménye. Mindössze annyi bizonyos többé-kevésbé, hogy a dialektika alkalmas fegyver a pozitívizmus korlátozottságai és más, nem dialektikus nézetek ellen, amelyeknek hívei állítólag

Wie zu lesen seiből (i. m. 107. l.). Hegel köztudomásúan e tekintetben is iskolát teremtett. Amit Habermas szembehelyez Popper értelmezésével, mindössze annak kijelentése, hogy az nem áll. Ezenfelül azonban azt is állítja még, hogy ez az értelmezés „tükrözi” a kritika elfojtását Popper részéről. Képtelenség rájönni, honnét veszi ezt. Még ha Popper Hegel-értelmezése kétséges is, kényszeredett dolog ebből negatív következtetést levonni Popper egyéb nézeteire, minthogy az így értelmezett Hegelhez Popper éppoly kritikusan viszonyul, mint Habermas. Csupán sajátos, elfojtást állító tétele kerülő útján tudja Habermas megteremteni magát a látszatot is, hogy ebből bármilyen ellenérv következne a kritikizmus ellen.

nem képesek olyan dolgokat bevonni az elemzésbe, amelyeket a dialektikus reflektálhat.

Számos egyedi esetben Habermas újra és újra olyan vizsgálatokra épít, melyek inkább a széles értelemben vett analitikus filozófiához tartoznak, mint a dialektikához. Több, nehézség nélkül reprodukálható elemzésében felismerhető így ezen iskola gondolatainak recepciója. Mint részlet, úgy látszik, akármi akceptálható számára. Amikor ezeken túlmenően hermeneutikus módszerekkel él, az részint a kritika korlátozását célozza,⁷³ részint oly értelmezési problémák megoldását, amelyek nehézség nélkül oldhatók meg más felfogások keretében, német nyelvterületeken azonban szemmel láthatóan hermeneutikus szóhasználatra ingerelnek.⁷⁴ A történelmi folyamat objektív értelmét nemigen lehet persze megállapítani majd oly egyszerűen anélkül, hogy segítségül ne hívnának a kritikai racionalizmus szemében szükségképp kétes módszereket, melyek

⁷³ Kifogásaimat l. *A totális ész mítoszában*.

⁷⁴ Nem nagyon látható, mely eredményeket hozhat e hermeneutika, melyek ne lennének elérhetőek a filozófia nyelvanalitikus irányzata számára. A Wittgenstein utáni oxfordi filozófia számos képviselőjével osztja ez az irányzat ama közös konzervatív elintézésmodot, hogy a „nyelv játékait” nem kritizálják, hanem meghagyják őket azoknak, amik. Az eredeti pozitívista szabályokhoz hű indíttatás az oxfordi analitikusoknál is az adott elemzésbe torkollott, amely annak inkább megőrzését célozza, mint változtatásukat. A hermeneutikában ugyanez a tendencia jelentkezik, és ezen csak annyiban megy túl, amennyire olybá tekinthetjük, mint „a teológia folytatását más eszközökkel”. A kvázi-teologikus „meghallgató ész” ekkor létmisévé (Seinsmesse) fajul. Bizvást kivárhatjuk, mit eredményez ez a hermeneutikus-dialektikus vegyület. A frankfurti iskola konzervatív vonásai amúgy is már világosan kivehetőek. A dialektikus ideológiakritika teologikus háttérének elemzése megtalálható Ernst Topitsch munkájában: *Entfremdung und Ideologie. Zur Entmythologisierung des Marxismus. Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts und Gesellschaftspolitik*, 9. évf. 1964. 139. l.

viszont közelebb állnak a dogmatikus-teológiai gondolkodáshoz. Sok minden utal arra, mintha a dialektikus filozófia úgy érezné, efféle értelme is van, még ha ezt csupán jelezni szokás is. Amennyire elhatárolódik az ilyen ideológiai vállalkozástól, annyira lehetséges lesz a gyakorlati tudatnak a „politikai gyakorlat elméletének” tisztázása olyan eszközökkel, melyek nagyon is a kritikai racionalizmus hatáskörébe esnek.⁷⁵ Annak elemzése sincs a legkevésbé sem kizárva, amit Habermas „megismerésvezérlő érdeknek” nevez. Sem a dialektikus, sem a hermeneutikus filozófiának nem kizárólagos előjoga arra reflektálni, hogy mit is teszünk akkor, amikor tudásunkat iparkodunk kiterjeszteni. Nem látom be, mi értelme van kijelenteni, hogy a többi filozófiai irányzat képviselőinek reflexióképessége korlátozott, amikor ezek de facto hozzájárultak már az ide vonatkozó problémák megoldásához, és ha másfelől az eltérés eme irányzatoktól annyi csupán, hogy megoldásaik részben másmilyenek, és azokból kiindulva lehetőségessé válik a dialektika bizonyos tételeinek bírálata.

Habermas állítása, amit ő a megismerésérdekek reflektálásaként tüntet fel, miszerint „az empirikus-analitikus kutatások technikailag értékesíthető tudást eredményeznek, de nem olyan tudást, mely hozzásegít a cselekvő személyek önértelmezésének hermeneutikus tisztázásához”,⁷⁶ – olyan

⁷⁵ A gyakorlati tudat tisztázásának témája vörös fonalként húzódik végig Habermas fentebb említett könyvén, a *Theorie und Praxis*on. A legnagyobb mértékben meg tudok érteni minden ilyen problematikát, ám az a véleményem, hogy ezzel inkább a Max Weber-i jellegű racionalizmus segítségével lehetne méltón megbirkózni, függetlenül attól, hogy Popper kritikai racionalizmusa annyiban fölülmúlja Max Weberét, hogy nem állítja az úgynevezett végső értékelések immunitását a kritikai érvekkel szemben.

⁷⁶ Habermas: *Egy pozitivistá módra kettéosztott racionalizmus ellen*. 450. l.

ellentétet szuggerál, mely nem a reáltudományok tényleges korlátozottságait tükrözi, hanem csupán egy beszűkített interpretációt korlátozott megismerésérdekek tulajdonítása alapján. A Habermas támadta felfogás nem számúzi semmilyen típusát sem az elméleti, sem a történeti kutatásoknak. A maguk keretén belül minden további nélkül megvitathatók a normatív problémák is, és taglalják is őket. E problémák megoldása azonban nem az, hogy normatív dogmatikát állítunk fel e viták folyamán, és ez azzal függ össze, hogy a kritikai racionalizmus jellemzőihez tartozik a dogmatikus felfogások elutasítása általában. Ami pedig a társadalom történelmi elméletét illeti, amire Habermas törekszik: nos, egyelőre túl kivehetetlenek bármely ilyen vállalkozás körvonalai ahhoz, hogy többet is tehetnénk, mint hogy tisztázásokat követeljünk és feltegyük a kérdést: miben különbözik a vállalkozás más hasonló típusúaktól, melyek már áldozatául estek az ideológiakritikának.⁷⁷

A pozitivisták kezében – írja Habermas – az ideológia arra szolgál, hogy megszabadulhassanak a szerinte valódi feladattól, a társadalom történelmi elméletétől, ezt a „tudományos diszkusszió előszobájába utasítva”; az ideológiakritika szerinte a pozitivistáknál azzal van elfoglalva, hogy

⁷⁷ Tér- és időbeli korlátozottsággal érvényes kvázi-törvényeket ismer a Habermas bírálta koncepció is, ha nyomatékosan rá is kell mutatni, hogy milyen korlátozottsággá válna, ha ilyen hipotézisek kidolgozását emelnénk a megismerés eszményévé. Erre a témára már másutt kitértünk. A Habermasnál jelzett faja e törvényszerűségeknek azonban a kvázi-törvények korlátozott karakterét összeköti néhány, az ilyen tételeket még problematikusabbá tevő sajátossággal: egy közelebbről nem jellemezhető totalításra vonatkozással, továbbá normatív igénnyel. Az ilyen összeötvözések rendszerint persze épp azt juttatják kifejezésre, amit bizonyos értelemben „elszánt észnek” nevezhetünk, vagyis az ideologikus gondolkozást. Nem látható be minden további nélkül, miért kellene megterhelniünk ezzel a társadalomtudományt.

„a társadalmi csoportok gyakorlati tudatát megtisztítsa azoktól az elméletekől, amelyek nem vezethetők vissza technikailag értékesíthető tudásra, és ragaszkodnak a teoretikus igényhez”.⁷⁸ Kitart tehát első bírálatomban elemzett tétele mellett a „pozitivistá módon csonkított ideológiakritikáról”,⁷⁹ holott nem maradt rejtve számára az imígyen aposztrofált teoretikusok érdekeltsége a felvilágosításban,⁸⁰ és így a tisztán technikai irányú érdek emlegetése erőltetettnek látszik. A valóságban ennek az ideológiakritikának nem kell háttérbe szorítania semmilyen felvilágosítást és semmilyen, a gyakorlati tudat ezt célzó tisztázását elősegíteni hivatott megismerést. Csak amikor az igazoló gondolkodás ideológiai homlokzatokat épít, hogy a döntéseket megismeréssé álcázza; csak amikor a dogmatizálás és immunitizálás stratégiáját alkalmazzák a legkülönbözőbb tételek védelmére érvekkel szemben; csak amikor összefüggéseket kendőznek el, és ismereteket hamisítanak meg – csak akkor támad indíték arra, hogy veszélyesnek lássák az ideológiakritika e formáját.⁸¹

⁷⁸ Habermas: i. m. 453. l.

⁷⁹ Vö. *A totális ész mítosza*. 409. l.

⁸⁰ Vö. mindenekelőtt Ernst Topitsch: *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*. Neuwied/Berlin, 1961.

⁸¹ *A totális ész mítoszában* már utaltam a dialektika fegyverként való használatára és a lengyel vitára a marxizmus és a Varsói Iskola között; Habermas ezt „botlásomnak” könyveli el, hozzáfűzve egy megjegyzést, miszerint nem tételezi fel rólam, hogy vitamódszereim közé felvettem volna a hazánkban otthonos antikommunizmust. Be kell vallanom, bánt ez a megjegyzés, mert sem azt nem látom, hogyan követtem el „botlást”, sem azt, mi indíthatta Habermast arra, hogy bármiképpen is összefüggésbe hozzon az antikommunisták ama bornírt fajtájával, melyet bizonyos fokig valóban lehet „hazainak” neveznünk. Nem tudom, mennyire tekinthető pl. Leszek Kolakowski kommunistának. Az ő filozófiája egyes pontokon, amennyire látom, közelít a kritikai racionalizmushoz. Habermas viszont Kolakowskit olyan fel-

Más helyütt megfelelő módon kitértem már arra a tételre, hogy a Habermas által bírált felfogás keretében bizonyos típusú problémák ne lennének tárgyalhatók, megvilágíthatók vagy megoldhatók.⁸² A kritikai racionalizmus számára legalább annyira elérhető az, amit ő „a szoros értelemben vett tapasztalattudomány önreflexiójának” nevez,

fogás nevében bírálja, mely megengedi, hogy a történelemből „megértsünk és levezzünk” döntéseket (*Theorie und Praxis*: 328. l.), azaz mindazzal egybevetve, amit e problémáról más helyeken ír, megengedi, hogy döntéseket történelmileg legitimáljunk. Elgondolkoztató körülmény, hogy e felfogását szükségesnek tartja védelmezni az úgynevezett pozitivisták „korlátozott” ideológiakritikájával szemben. Jobbnak tartom e tekintetben Kolakowski filozófiáját, mely a fenti értelmű igazolásra nem formál jogot. Nem volna érdektelen különben megtudni, hol van a módszertani különbség a Habermas védelmezte dialektika és az olyan jobboldali irányzatú gondolkodók között, mint Karl Larenz, akire már utaltam. Vö. *A totális ész mítosza*. 57. lábjegyzet.; továbbá Ernst Topitsch: *Max Weber und die Soziologie heute*, a Deutsche Gesellschaft für Soziologie hasonló című kongresszusának anyagában. Tübingen, 1965. 29. l.

⁸² Az identitásprobléma kifejtése ebben az összefüggésben aligha jelent új érvet. Állítása, hogy ennek a területnek a kérdései „empirikus-analitikus kutatással nem tisztázhatók”, nézetem szerint egyszerűen nem felel meg a tényeknek, kivált, hogy az efféle kérdéseket az individuális szférában már régóta elemző pszichológia a modern szociálpszichológia kialakulásával betört a kollektivitás problematikájának eme analóg területére. Csak amióta a kísérleti pszichológia módszerei ezen a módon behatoltak a szociológiai gondolkodásba, azóta vált megoldhatóvá számos ilyen probléma. Úgy vélem, illuzórikus a makroszociológiai gondolkodás sokkal összetettebb terepén várni felvilágosító indítatásokat kevésbé fejlett módszerektől. A történelem folyamán köztudomásúan újra és újra megtörtént, hogy az úgynevezett természettudományos módszerek elvi alkalmazhatósági határát ott vonták meg, ahol azok épp akkor húzódtak, s minden további előretörést lehetetlennek kiáltottak ki.

mint a dialektikus filozófia számára,⁸³ az előbbi mindössze más eredményekre jut. Ezekről az eredményekről azonban minden további nélkül lehet vitázni, mint azt itt tesszük is. Az ilyen vitákban persze mindig megéri, hogy partnerünknek legalább a jó szándékát elismerjük, ha meg akarja érteni azt, amit mondunk. Mikor partnerünk kifejezi érthető kívánságát, hogy tisztázást kíván, ennek nem feltétlenül ahhoz van köze, hogy köti magát egy adott nyelvhez. Kinek is lenne kifogása bármilyen nyelv ellen, ha bizonyos problémák és ténykörülmények azon jobban kifejezhetők? Ezzel szemben igen sajnálatos – minthogy a „tudományos szubkultúrák etnocentrizmusa” irányába hat – az oly ezoterikus nyelv, amely éppen ezt nem teszi meg, sőt, amelynek lényeges funkciója épp ellenkezőleg: mintha éppen az lenne, hogy metaforikusan írja körül érvek középponti jelentőségű magvát.⁸⁴ Ha az ideológiakritika vonatkozásában elken-

⁸³ Itt kell egyébként rámutatnunk arra, hogy a szorosabb értelemben vett pozitívizmus is sokat tett e területen, éspedig hozzájárulásai – amennyire látom – szakszerűbbek, mint a dialektika eddigi adalékai. Hiszen amint valami konkrétumot akar mondani, Habermas maga is inkább a filozófia körébe tartozó munkákra hivatkozik, semhogy állandóan bevonjon minden összefüggést az elemzésbe, állandóan minden szétválasztást meghaladjon, bármennyire kétségesek is a mások alkotta különbségtevések.

⁸⁴ Távol álljon tőlem, hogy bármely vitapartneremet saját nyelvhasználatomra akarjam kényszeríteni, kivált hogy sem nem születtem pozitivistának, sem nem maradtam az. Konkrét okom van rá, hogy ne takarítsak meg az olvasónak egy önéletrajzi megjegyzést: a Bécsi Kör filozófiáját csak azután ismertem meg, hogy bejártam jószerivel minden, számomra elérhető filozófiai tradíciót, mégpedig a német kultúrában egyenesen tipikus nyíltan antipozitivistákat is. Én is nagyon későn szereztem meg azokat a tapasztalatokat a pozitivista tanulmányok olvasása közben, amelyekről Habermas beszél; Hegel érthetőségét illetően nyomós okom van, hogy csatlakozzam Theodor W. Adorno idézett nézetéhez (l. előbb a 72. lábjegyzetet), mégpedig saját olvasás alapján.

dőző vagy immunizáló hatásra utalunk, ezzel általában nem lépünk feltétlenül még a motivációvizsgálat területére. Az ilyen eredményre törekvő stratégiák a legkülönbözőbb motívumokból eredhetnek. Hagyományos állományához tartoznak az ideológiakritika vizsgáló fényének kitett igazolásgondolkodásnak. Alkalmasint aligha tagadható, hogy a dialektika neve alatt meghúzódhatnak ilyen módszerek.⁸⁵ Van tehát bizonyos okunk bizalmatlannak lenni, mikor a történelmi folyamat konkrét totalitásából adódó érdek legitimálását célzó elemzés keretében jelentenek be dialektikus igényeket, éspedig a nevezett nyelvi formákkal, világgosság híján éppen a legfőbb pontokon. Egyáltalán nem kerülte el a figyelmemet, hogy Habermas az úgynevezett „pozitivistá módon korlátozott racionalizmus” ellen írt kritikájában igyekezett kétségessé tenni egyes előfeltételeket, melyek válaszom kiindulópontjai voltak. Csak éppen úgy találtam, hogy igyekezete nem sikerült. Erősen kétlem, hogy dialektikus kerülő útja a neopragmatizmuson át elvezette a neopozitívizmus hátába, kivált hogy dialektikáját ezenközben megterhelte olyan nézetekkel, melyek maguk számos tekintetben ugyanolyan korlátozó hatásúak, mint azok, amelyeket ellenfeleinél helytelenít. Azt pedig még kevésbé látom, hogy a kritikai racionalizmus hátába is előretört volna ezen az úton. Írása nem adott választ arra, hogy tulajdonképpen mi is a dialektika, mik az előzményei más felfogásokkal szemben, és hogy milyen módszerekkel él. Minden jel szerint a bonyolult összefüggésekkel való

⁸⁵ Vö. Ernst Topitsch: *Sprachlogische Probleme der Sozialwissenschaftlichen Theoriebildung*, továbbá uő.: *Das Verhältnis zwischen Sozial- und Naturwissenschaften*, (i. m. 30. és 62. l.). L. tovább Ernst Topitsch: *Über Leerformeln*. In: *Adolf Kraft Festschrift, Probleme der Wissenschaftstheorie*. 1960. 245. l.

megbirkózás felülmúlhatatlan eszközét kell sejtenünk benne, ha működésének titka ez ideig rejtve maradt is.

Habermas problémájának intenciói viszontválasza elolvasása után részben világosabbak lettek, ha nem lettek is kevésbé problematikusak. A kritikai gondolkozás korlátozottságával fordul szembe olyan ponton, ahol ilyenek nincsenek. Úgy véli, támpontot találhat e korlátozottságok meghaladásához a dialektikus hagyományban, ha nem ismerhető is fel világosan, mik azok a teljesítmények, amelyek feljogosítanak e reményre. Fenntartás nélkül üdvözlendő, hogy keresi a vitát az eltérő irányzatokkal. Ilyen kezdeményezéseknél valószínűleg elkerülhetetlenek a félreértések, mégpedig mindkét oldalon. Gyakran azonban egyáltalán nem oly egyszerű ezeket felismerni.

Theodor W. Adorno

AZ ELMÉLET ÉS AZ EMPÍRIA VISZONYA A SZOCIOLÓGIÁBAN*

1957 óta a német szociológiában kialakult és erősödött az a vita, amely csúcspontját a 16. frankfurti Német Szociológiai Napok körül érte el. A dokumentumok rövidesen megjelennek a Luchterhand Kiadónál *A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában* címet viselő kötetben. Az egymással szemben álló két irányzatot leegyszerűsítve a *szociológiai elmélet* és a *pozitívizmus* kifejezéssel illelhetjük, még akkor is, ha ez nem teljesen pontos. A röviden pozitivistáknak nevezett szociológusok közül a legtevékenyebbek némelyike jobban szeretné, ha nem ennek neveznék. Itt most nem a vita lényegét kívánom érinteni, hanem inkább következményeit a tudományos gyakorlat szempontjából. Elterjedt vélemény ugyanis, hogy a kritikai iskola, mai elnevezéssel a frankfurti iskola képviselőitől idegen az empirikus kutatás a társadalomtudományokban, sőt szemben állnak vele; ugyanakkor az iskola már több mint harminc éve empirikus felméréseivel tűnik ki. René König, akit vita nélkül a pozitivista oldalhoz sorolhatunk, még ha közvetlenül nem vett is részt a vitában, olyan terminológiát javasolt, amely szerint őszintén le kellene választani a szociológiáról azt, amit társadalom-

* *L'homme et la société*. 1969. 13. sz. 127–133. l.

filozófiának nevez, s ami nagyrészt a kritikai szociológiával azonos. A beavatatlan ember azt gondolhatná, hogy itt egyszerűen a nómenklatúra kérdéséről van szó és semmi egyébről. Valójában nagyon is valóságos érdekek játszanak itt közre. Ha a szociológiai elméletet leválasztjuk a szociológiáról, akkor abban az empirikus vonal kerül monopolhelyzetbe. Ha a kiterjedt szociológiai felmérések jelentős számú ember véleményével, magatartásával és motivációival foglalkoznak, s azért rendszerint a „csapatmunkához” kell folyamodniuk, akkor az ilyen felmérések költségei, szemben a régi vágású, dolgozósobájában ülő tudós munkájával, jelentősek lesznek. A kritikai szociológia képviselői azonban semmiképpen sem kívánnak – mint ezt egyesek el szeretnék hitetni – a dolgozósobai munkába zárkozni. Nekik is szükségük van arra, amit terepmunkának neveznek. Ha a fent említett különválasztásból levonnák a pénzügyi és szervezeti következtetéseket, akkor ez számukra a lehető legnagyobb kárral járna. Az empirikus felmérések az empiristák előjogává válnának. Ilyen helyzetben sohasem hangsúlyozhatjuk eléggé, hogy ebben a vitában nem empirikus kutatásigenlésének vagy tagadásának az alternatívájáról van szó: hanem e kutatás értelmezéséről, a szociológiában betöltött helyéről. Egyetlen józan ésszel megáldott társadalomtudós sem állhat ki az empirikus kutatások ellen. Nemcsak azért, mert Németországban a korlátlan spekulációt – azt a lelki beállítottságot, amelyről egy nagy kritikai teoretikus elmondhatta: mit nem tesz egy hatalmas gondolkodó! – végleg kompromittálták az olyan elméletek, amelyek például a fajt tekintették a társadalmi élet meghatározó tényezőjének, hanem sokkal inkább azért, mert a tényekhez való viszony gyökeresen megváltozott a német idealizmus és többé-kevésbé álcázott epigonjainak összeomlása óta. Walter Benjamin, akit nem tekinthetünk

pozitivistának, egyszer azt mondta, hogy napjainkban a létezés ereje, súlya inkább a tényekből mint a meggyőződésekből ered; képes volt kifejezni egy tény tudatát: annak ma abszolút, mindenütt jelenlevő túlerejét, ami van (ami létező). S a szellem csak akkor kerülhet egy szintre ezzel, ha a tényekből, a létezésből táplálkozik. Ha pedig a tényeket tehetetleneknek és vakoknak tartanánk, akkor a szellem – amely szuverénnek hiszi magát – ma már csak úgy igazolhatja magát, ha szóra bírja a tényeket. Ily módon az empiriára utalva, a szellem nem zárkozhat el az empirikus kutatás módszereitől, amelyek e tényeket elrendezik, még ha nem tekintheti is önmagában vett céloknak e mennyiségi módszereket. Ezek ugyanis módszerek, utak, nem pedig önmagukban vett célok. Ha a mennyiségi felmérések nyomán létrejövő tudás termékeny kíván lenni, akkor szükségképpen minőséginek kell lennie. Ellenkező esetben a szociológia valóban a tények komor bemutatására korlátozódik, s a számtalan felmérés eredményét terméketlenségre ítéli – mint ezt mindenki tudja. Egyetlen nagy társadalomtudós sem hagyagolta el azonban az empirikus felméréseket. Az antikvitásban Arisztotelész a görög városok alkotmányát tanulmányozta, ami valójában már megfelel a „felmérés” mai fogalmának. Marx, aki csak megvetéssel tudta illetni Auguste Comte szociológiai pozitivizmusát, nagy energiát szentelt egy munkásokkal kapcsolatos empirikus felmérésnek, a *Munkás-kérdőívnek*. A *tőke* csakúgy, mint Engels *A munkásosztály helyzete Angliában* című műve keresztül-kasul tele van empirikus anyaggal, ezek azonban mindig az elméleti konstrukciót teszik meggyőzőbbé. Még maga Max Weber is, aki ellensége volt az ilyenfajta konstrukciónak, s az objektivitást (az értékmentességet a tudományokban) hirdette, nagy erőfeszítéseket tett a nagy társadalmi tendenciák megértésére, hatalmas empirikus kutatásokra

vállalkozott a szociológiában, s nem elégedett meg azzal, hogy olyan anyaggal dolgozzék, amelyet a társadalomtörténet szolgáltatott.

Korábban említettem, hogy a frankfurti iskola kezdettől fogva felhasználta az empirikus kutatás eszközeit. Felhasználtuk ezeket a *Tekintély és család* című műben, az amerikai tanulmányok során a *A tekintélyelvű személyiségben*, a német lakosság politikai tudatával kapcsolatos csoportvizsgálatokban, a *Diák és politika* című könyvben, s újabban azokban a vizsgálatokban is, amelyeknek célja egy olyan skála kidolgozása, amellyel mérhető a hitlerizmus utáni Németország tekintélyelvi potenciálja. A frankfurti intézet lényeges feladatának tekinti elméleti fogalmainak empirikus vizsgálatokra való lefordítását, nem csupán azért, hogy igazolja koncepcióit, hanem azért is, hogy ösztönzést adjon az empirikus kutatásnak, s érdekesebb feladatokra tegyen javaslatot azoknál, amelyekkel általában foglalkozik. Nem hagyhatjuk ugyanakkor figyelmen kívül, hogy mindeddig ezeknek az elméleti koncepcióknak csupán egy részét sikerült ténylegesen az empirikus kutatás problémáivá alakítani. Ez részben annak köszönhető, hogy sok empirista ellenállást tanusít mindenfajta elmélettel szemben. Sőt, egyesek szájából még azt a nevetséges állítást is hallhatjuk, hogy aki túl sok gondolatot visz bele egy felmérésbe, az elfogulttá válik az eredmények iránt, s veszélyezteti a kutatás objektivitását. Eközben azonban mégiscsak nyilvánvalóvá vált, hogy semmit sem érnek azok a felmérések, amelyeket nem valamilyen elgondolás irányít. Mindent összevetve, egy vizsgálatból nem jöhet ki több az eredmények tekintetében, mint amennyit intellektuálisan befektettünk. Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy a befektetett eszméknek eredmények formájában kellene megjelenüik; ez dogmatizmus lenne. Kudarcot vallhat a kutatás eszköze, nem

működhet, lehet, hogy a meglevő módszerekkel nem lehet igazolni a teoremat, s elsősorban: a teoremat hamisaknak bizonyulhatnak. Ahol azonban nincsenek teoremat, ott semmi sem derül ki. A legjobb esetben is bizonyos információkhoz juthatunk, amelyek technikailag hasznosíthatók erre vagy arra a célra. De még a legfanatikusabb pozitívista sem követeli, hogy a szociológia – Lazarsfeld kifejezésével élve – az „igazgatáskutatásokra” korlátozódjék.

Az eddigiekben nem jellemeztük kielégítően az elmélet és az empiria közötti állandó eltérés legmélyebb okát. Nem szabad lebecsülnünk ezt az ellentétet. Az immár kétszáz éves szociológia, amely modern formáját először Saint-Simontól kapta, ifjúságától kezdve azzal az ígérenyel lépett fel, hogy megmagyarázza a szakadást egy önmagát állítólag mindenhatóan tartó elmélet s az empirikus vállalkozások között, amelyek csak azért közelednek az elmülethez, mert nem olyan érettek, mint a természettudományok. Úgy vélem, hogy e szakadás valójában annak a ténynek köszönhető, hogy a szociológia kifejezésen igen különböző dolgokat értenek. Mint már elmondottam, ezek az eljárások „csak rendkívül elvontan kapcsolódnak egymáshoz: ez abból is látszik, hogy valamilyen módon valamennyien a társadalmival foglalkoznak. Bizonyos eljárások tengelyében a társadalom totalitása és dinamikus törvényei állnak; mások ezzel szemben részleges társadalmi jelenségekkel foglalkoznak, s metafizikával vádolják azokat, akik megpróbálják ez utóbbiakat összekapcsolni a társadalom valamilyen globális fogalmával.” Világosan látszik, hogy ennyire különböző érdeklődési körök és modellek nem sorolhatók be ugyanazon kategória alá. Attól függően, hogy az empirikus kutatás melyik koncepció szolgálatában áll, önmagában is igen különbözik. Ezzel azonban nem azt akarom állítani, hogy merev és anakronisztikus ellentét áll fenn elmélet és empiria

között a szociológiában; sokkal inkább arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy mi jellemzi azt az empirikus kutatást, amely az elméletből indul ki s elméleti kontextusban helyezkedik el.

Éppen az a tény dönt, hogy ilyennek tekinti magát, s ez hat vissza egészen az elmélet által ösztönzött és irányított felmérések technikai struktúrájáig, még akkor is, ha ezek tartják magukat a fennálló társadalomkutatás statisztikai vagy egyéb játékszabályaihoz. Talán jobban szemléltethetem mindezt, ha hivatkozom azokra a felmérésekre, amelyekben igen tevékenyen vettem részt magam is, egyszerűen azért, mert pontosabban ismerem belső mechanizmusukat. Az 1950-ben publikált *A tekintélyelvű személyiség* tartós és többször megerősített hatást gyakorolt az empirikus kutatásokra Amerikában és Németországban. Olyan bőséges irodalom született körülötte, amelyet már hosszú ideje képtelen vagyok követni. Másrészt viszont, ha az empirikus kutatás jelenlegi kritériumai alapján ítéljük meg, a mű vitathatatlanul súlyos hibákat tartalmaz.

A kezdeti, diákkörnyezetre korlátozott minta nemigen reprezentatív, mint az gyakran megesik az egyetemi központokból kiinduló felmérésekkel; egyébként sohasem állítottuk, hogy reprezentatív volna. A felhasznált skálák, amelyekkel maximális minőségi teljesítményt kívántunk elérni, nem felelnek meg a rangsorolás igen szigorú kritériumainak, amelyeket Guttman óta használnak. Magát azt az elvet is bírálták, hogy közvetve konstatáljuk és mérjük a tekintélyelvi tendenciákat, mondván, hogy ez circulus vitiosushoz vezet, mert feltételezi, hogy előzetesen kellene tudnunk, vajon a közvetett kérdések utalnak-e azon dolgok állapotára, amelyeket meg kívánnak érteni, viszont ezt csak olyan közvetlen kérdések révén tudhatjuk meg, amelyeket a közvetett módszer éppenséggel el kívánna kerülni. Hogyan

történt mégis, hogy a könyv nemcsak ösztönző hatást gyakorolt, hanem bizonyos fokig megváltoztatta az empirikus társadalomkutatás uralkodó tendenciáját is? Úgy, hogy a vizsgálat konkrét kapcsolatot teremtett a Freud által inspirált szociálpszichológia elméleti építménye és a kutatás empirikus módszerei között. Ezt nem úgy kell érteni, mintha a könyv azzal az igénnyel lépett volna fel, hogy empirikusan bizonyítsa vagy cáfolja a freudi téziseket – ami, a pszichoanalízis introspektív jellegének ismeretében, nem is lehetséges kvantitatív módon, még ha azóta történtek is ilyen kísérletek. De az F-skálával kapcsolatos kérdések, amelyek figyelmet keltettek, megnyitották a perspektívákat. Nem korlátozódtunk arra, hogy regisztráljuk és statisztikailag kezeljük a véleményeket, hanem minden, a véleményekkel kapcsolatos kérdés egyformán magába zárja annak a lehetőségét, hogy a jellem szerkezetére és politikai kifejlődésre hajlamos lapangó tendenciákra következtessünk belőle. Tekintve, hogy *A tekintélyelvű személyiségben* nemcsak a közösen kitöltött kérdőíveket alkalmaztuk, hanem más tesztek egész halmazát, így a klinikai interjúkat is (mindezen módszerek középpontjában ugyanazok az összefüggések álltak), s az eredmények megegyeztek, ezért bebizonyosodott kiinduló feltevésünk termékenysége, mégpedig azon technikai elégtelenségek dacára, amelyeket e tanulmány szemére vethetünk. Egyáltalán nem lehetséges teljesen elkerülni az ilyen hibákat azokban a vizsgálatokban, amelyek számára éppen a lényeges viszonyok megragadása, nem pedig pusztán az eljárás helyessége a legfontosabb. Mindenki, aki intenzív munkát folytatott az empirikus társadalomkutatás területén, meg fogja erősíteni, hogy folytonosan választanunk kell a módszertanilag makulátlan és általánosítható, de meglehetősen triviális tények és azon tények között, amelyekről tudjuk, hogy fontosak, de amelyek nem tisztelik ilyen szigorúan a játékszabályokat.

Meg szeretném említeni, hogy a teoreémák kérdésekké alakítása – amiről beszélek – ugyanilyen nagy problémákat vet fel az elmélet számára. A teoreémák önmagukban nem azok, amik az empirikus felmérésekben lesznek, tudniillik hipotézisek; nem a tények előrelátásai. Természetüknél fogva túlmennek a tények szféráján, s megőrzik a lényeg és jelenség közötti különbséget, pontosan azt a különbséget, amiről az empirizmus nem hajlandó tárgyalni; ezért a szó szigorú értelmében vett pszichoanalitikus ugyanolyan könnyen támadhatná a kvantitatív felméréseket, amelyek természetükénél fogva nem lehetnek pszichoanalitikusak, mint amennyire könnyű lenne a társadalomtudományok ortodox kutatója számára, hogy jogcsan vitassa e felmérések azon részeit, amelyek talán a legtermékenyebbnek bizonyulnak. Mi ennek ellenére ezt a kapcsolatot kutattuk, s ragaszkodunk ehhez az úthoz. A szociológiai elmélet alapvető elvei a lényeg és jelenség közötti különbség fenntartására ösztönöznek, jól-lehet e különbség tabu a hivatalos empirizmus szemében. Az egyszerű külső vélemény és a között, ami benne rejlik, olyan különbséget feltételezünk, ami lényeg és jelenség különbségének felel meg. E különbség nem régmúlt időkről szóló mese, hanem funkcionálisan hozzá tartozik annak a társadalomnak az alapvető struktúrájához, amely szükségképpen szintén saját leplét szövögeti.

Ily módon említettem az objektív társadalmi struktúra fogalmát, s csupán jelezni szeretném, hogyan működik ez a fogalom az általunk ajánlott empirikus kutatásban. Az ortodox kutató, annak ellenére, hogy időről időre verbálisan elismeri az elmélet fontosságát, a valóságban azonban szükséges rossznak tartja. John Locke, az empirizmus hites atyja nyomán egyfajta *tabula rasa* feltételezéséből indul ki. A társadalomtudományok kutatójának a megkérdezett alanyok kijelentéseihez kell tartania magát, a népszavazás vagy

a piackutatás modelljét követve, anélkül, hogy azzal törődne, mire vonatkoznak ezek a vélemények. Számára e vélemények jelentik a végső szót a tudás kérdésében. Ritkán fordul elő azonban, hogy a kutató nyíltan tagadná a vélemények társadalmi közvetítettségét; általában meg fog elégedni azzal, hogy e közvetítést az úgynevezett motivációs felmérések segítségével kövesse, s így megállapítsa, hogyan tettek szert alanyai az általuk vallott nézetekre. Ily módon természetesen megmarad az alanyok tiszta szubjektivitásának szférájában. A mi koncepciónk, amelynek segítségével elmélet és empiria egymásba hatolásához kívánunk eljutni, ezzel szemben nem korlátozódik a szubjektumokra, mint ahogy nem elégszik meg a társadalommal kapcsolatos általános kijelentésekkel sem. Ez utóbbi, amely abból az éteri és mindenütt jelen levő entitásból származik, amit a mai szociológia emberi viszonyoknak nevez, bizonyosan maga is valamifajta elvontság, amelyet lehetetlen rögzíteni az elszigetelt tényekben. Értelmesebbnek tartjuk, hogy az empirikus mennyiségi felméréseket azon objektív társadalmi intézmények elemzéséhez kapcsoljuk, amelyekhez a feltárt magatartásoknak van valami közük. A szervezetek szociológiájában nem csupán ideológiájukat tanulmányozzuk, ahogyan az tagjaik kijelentésében tükröződik, hanem – amennyiben lehetséges – magát a szervezetet is. Elemezzük azokat a publikációkat, amelyeken keresztül az intézmény befolyásolja tagjait, mindenekelőtt azonban sajátos struktúráját tanulmányozzuk, különösen pedig azt a kérdést, vajon van-e tényleges funkciója a szervezetnek; eközben nem feledkezünk meg a Max Weber és Robert Michels óta fontossá vált komplexumról, a bürokráciából és a megcsontosodásról sem. A szubjektív vélemények és az ilyen objektív mozzanatok összevetéséből származó eredmények másképpen fontosak, mint azok, amelyeket a tabula rasa módszere segítségével kapnánk, amely számára

a vélemény éppúgy király, ahogyan a vevő az a piacon. Ha a szervezet tagjai ragaszkodnak szervezetükhöz, annak ellenére, hogy az (a szociológia zsargonján szólva) diszfunkcionálissá vált, akkor ebben a tényben objektív kritériumra tehetünk szert a hamis tudat és az ideológia kritikájához. Az ilyenfajta helyzetek persze az ortodox kutatástól sem teljesen idegenek, azonban mint „háttér-információkat” sorolják fel őket, kiegészítő információkként, a szubjektív orientációjú felmérések háttérében, s abban a halvány reményben, hogy így majd jobban megértik a szubjektív reakciókat, anélkül, hogy megtennék a döntő lépést, a szubjektív és objektív mozzanatok egybevetését. Lehet, hogy ebből a szempontból a frankfurti iskola, amelyet olyan szívesen vádolnak spekulációval, realistább, mint becsmélői. A szubjektumokból kiindulva megragadható tények ugyanis bizonyos fokig az objektív tények funkciói, s maga ez a fok is tudományosan megállapítható.

Nem dolgoztam ki itt rendszeres programot azon tudomány számára, amelyet egykor talán kritikai vagy dialektikus társadalomkutatásnak fognak nevezni, de érinteni kívántam néhány kiemelkedő problémát, s bizonyos modelleket akartam nyújtani, amelyekből kiderül – mégpedig frappáns módon –, hogy valójában miben rejlenek az ily módon kommentált különbségek. A kritikai szociológiának semmiképpen sem szándéka lemondani az empiriáról, de azt reméli, hogy elméleti értelmezése segítségével azt végre teljesen termékennyé változtathatja. Végezetül egy paradoxonra szeretném felhívni a figyelmet. Az empirizmus meghatározása szerint olyan filozófia, amely a megismerési folyamatban a tapasztalatot tekinti elsődlegesnek. A valóságban azonban, éppen az empirizmus hiányzó önreflexiója következtében, az empirizmus ellenőrzése alatt álló tudományos gondolkodás inkább gúzsba köti és gátolja, mintsem felszabadítaná és tehermentesítené a tapasztalatot. Legalábbis ez a véleményem.

nyem. Így hát meg kell próbálnunk megvédeni a tapasztalatot az empirizmussal szemben, s a tudományba a tapasztalat kevésbé korlátozott és kevésbé eldologiasodott fogalmát kell bevezetnünk. A vita lényege nem abban az alternatívában rejlik, hogy igeneljük vagy tagadjuk az empirizmust, hanem magának az empirizmusnak, nevezetesen az empirikusnak nevezett módszereknek az értelmezésével kapcsolatos. Ez az értelmezés mind nálunk, mind az empiristáknál filozófiai jellegű; az empirizmus, csakúgy, mint a dialektika, mindig is filozófia volt. Ha ezt egyszer elismerjük, akkor a filozófia szó elveszti rémületes csengését, amelyet mint becstelenséget vágnak a képünkbe, s egy olyan tudomány feltételeként és céljaként jelenik meg, amely több kíván lenni egyszerű technikánál, s nem hajtja meg derekát a technokrácia uralma előtt.

LELTÁROZVA

80
84
86



Kiadja a Gondolat, a TIT kiadója
Felelős kiadó a Gondolat Kiadó igazgatója
Felelős szerkesztő: Berényi Gábor
Műszaki vezető: Kálmán Emil
Műszaki szerkesztő: Cimpíán Péterné
A borító- és kötéstervező Bonin András munkája
Megjelent 3000 példányban
25,8 (A/5) ív terjedelemben
Ez a könyv az MSZ 5601—59 és 5602—55 szabványok szerint készült
75-989 Pécsi Szikra Nyomda — F. v.: Melles Rezső



37,- Ft